دروس في الاقتصاد الإسلامي

النظرية الاقتصادية من منظور إسلامي

الدكتور شوقي أحمد دنيا

الأستاذ الاقتصاد المساعد - قسم الاقتصاد الاسلامي
كلية الشريعة - جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية

الطبعة الأولى

١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م


الناشر مكتبة الخريجي
الرياض ـ العليا ـ شارع الاسلام
تلفون : ٤٦٤٤٣٨٤ / ٤٦٤٦٢٥٨
ص.ب ١٧٧٣٢ الرياض ١١٤٩٤
TELEX : 204573 MKTBA S.J.



مقدمة

إن الكتابة في الاقتصاد الإسلامي بلغة علمية منهجية تجمع بين الاثارة والتعقيد، وما فيها من اثارة قد تخفف عند بعض الناس مافيها من تعقيد، كما أن مافيها من تعقيد قد يدفع البعض إلى الابتعاد عنها رغم مافيها من أثارة. وجوانب التعقيد فيها متعددة، منها مايرجع إلى ما تتضمنه من عملية الريادة، والعمل في غياب مثال يحتذي، ومنها مايرجع إلى ضرورة المعرفة المبدئية بالعديد من العلوم الشرعية. اذ قبل أن يبدأ الكاتب في الكتابة في الاقتصاد الإسلامي، عليه أن يكون قد تعود على الجلسات الطويلة والاستماعات الممتدة للكثير من العلوم الشرعية، وتجمع لديه مقدار طيب من المعرفة بما فيها وبمقاصدها وموضوعاتها، فهي بمثابة مقدمات لاينتج القياس بدونها. ومن نافلة القول أن نذكِّر بأن تحقيق مثل ذلك المطلب على الوجه المرضي عسير المنال لايطيقه الا من شب عليه في الصغر، ومنح طاقة كبيرة من الصبر.

ومنها ما يرجع إلى ضرورة المعرفة الناضجة بالدراسة الاقتصادية وفروعها المختلفة ومذاهبها ومدارسها المتنوعة. ودراسة في الاقتصاد الإسلامي دون توفر تلك المعرفة هي ظلم للاقتصاد الإسلامي بوضعه في حجم أقل بكثير من حجمه الطبيعي من جهة. وبتحميله عناء الكثير مما هو غريب عنه وليس منه من جهة ثانية.

ومن باب التحدث بفضل الله وبنعمته لا من باب تزكية النفس أن يعرف القارىء أن كاتب هذه الدروس قد أنعم الله تعالى عليه فجمع له

بين المعرفة الطيبة بالعلوم الشرعية، وقد أشربها منذ صغره من بطون أمهات الكتب الإسلامية دارسا لها على أيدى العلماء المتخصصين فيها جمع بين هذه المعرفة وبين المعرفة الطيبة بالعلوم الاقتصادية، وهي معرفة جاءت وليدة دراسة جامعية متخصصة، ثم دراسات عليا في علم الاقتصاد حتى الدكتوراه.

وقد تفضل المولى ـــ سبحانه ـــ على الكاتب بنعمة أخرى قد لاتقل أهمية عن النعمة السابقة وهي أن قدر له العمل في قسم جامعي أنشيء خصيصا لدراسة الاقتصاد الإسلامى. وكم كانت تجربة حية فريدة من نوعها قل أن تتاح لشخص يكتب أو يريد الكتابة في الاقتصاد الإسلامي بأسلوب علمي بعيد عن العواطف والعبارات الانشائية الأدبية.

فإذا ما أضفنا إلى ذلك أن شاءت المقادير أن يوكل تدريس مادة الاقتصاد الإسلامي لكاتب هذه الدروس لسنوات عدة كانت كفيلة بابراز الكثير من الأفكار،وصقلها من خلال مناقشة الطلاب، وكم كانت مثمرة. أرجوا ألا يفهم القارىء من تلك الفقرة اضفاء حكم تقويمي لهذه الدروس. فما لهذا قصدت. بل إنني أعترف بكل وضوح وصراحة أن هذه الدروس مازالت في بداياتها، وأمامها الشوط الطويل من الصقل والتعديل.

وقد حرصت على تسميتها «دروسا» لأنها فعلا دروس ومحاضرات أمليت على طلبة السنة الرابعة. ولأنها من جهة أخرى تقوم على لغة الدرس والمحاضرة أكثر منها على لغة الكتابة والتأليف.

وهي محاولة تجمع بين التفسير والتحليل وبين السياسة والتطبيق. وهي

مقدمة لطالب يمتلك خلفية اقتصادية طيبة في الاقتصاد الوضعي، وفي الوقت نفسه لم يسبق له دراسة مستقلة في الاقتصاد الإسلامي.

وهي وان كانت مقدمة أساسا لهذا المستوى الفكري، فانها ــ ان شاء الله ــ كفيلة باثارة اهتمام المستويات والاهتمامات الأخرى. هذا ولم نشأ أن نركز فيها على التحليل الرياضي أو العرض البياني، وذلك لقناعتنا بأن هناك العديد من المحاذير تجاه ذلك من الناحية الإسلامية، ولأن مقومات استخدام هذا المنهج هي في نظرنا لم تستكمل بعد.

وبحكم طبيعة المجال الذي قدمت فيه فقد حاولنا أن ننهج في هذه الدروس عرض بعض جوانب الاقتصاد الإسلامي كعلم اقتصاد. وبالرغم من أننا نؤمن أيمانا راسخا أن علم الاقتصاد الإسلامي له منهج بحثه المميز، وله قوانينه ونظرياته وأدوات عرضه وتحليله. وهو في كل ذلك قد يختلف كثيرا عن علم الاقتصاد الوضعي، بالرغم من ايماننا بذلك الا أننا بحكم هذه المرحلة المبكرة من الكتابة العلمية المنهجية في الاقتصاد الإسلامي قد اكتفينا بعرض القضايا الاقتصادية بالصورة المتعارف عليها بين الاقتصاديين على أحكام وقواعد ومبادىء الشريعة لنعرف المنظور الإسلامي للنظرية الاقتصادية، سواء في بعدها الجزئي أو في بعدها الكلي. وسوف يجد القارىء مصداقا لذلك من خلال استعراضه لهذه الدروس وما تسير عليه من منهج وما تحتوى عليه من مواد وأجزاء.

وقد قسمنا تلك الدروس إلى ثلاثة أقسام كلية يندرج تحت كل قسم منها مجموعة من الفصول.

القسم الأول : وهو بمثابة مدخل للدراسة في علم الاقتصاد

الإسلامي يتناول بعض المفاهيم والمصطلحات والقواعد وشيئا من مناهج البحث في الاقتصاد الإسلامي.

والقسم الثاني : وهو دراسة في الاقتصاد الجزئي من منظور إسلامي.

والقسم الثالث : وهو دراسة في بعض جوانب الاقتصاد الكلي من منظور إسلامي.

وأخيرا فما زلت أكرر أنها محاولة وأنها في بدايتها، وأنها في حاجة إلى التقويم والصقل من خلال ملاحظات الأخوة القراء. وسوف أكون شاكرا ومقدرا لكل من يتفضل بابداء ملاحظاته. وما كان فيها من صواب فمن توفيق الله تعالى، وما كان فيها من قصور وأخطاء فمني. وقد يعذرني أنني ما قصدت بها الا وجه الله تعالى، والاسهام بدلو صغير في نشر دعوته. وأنني ما ادخرت جهدا ممكنا في التعرف على رأى الشريعة فيما كتبته، وحسبي قول الرسول الكريم صلوات الله وسلامه عليه: «من اجتهد فأخطأ فله أجر».

والله الهادى إلى سواء السبيل.!!!

شوقي دنيا

الرياض في غرة ربيع الأول سنة ١٤٠٤هـ.

الباب الأول

مدخل ومنهاج



الفصل الأول
ماهية علم الاقتصاد الإسلامي

في هذا الفصل سنتناول بعض المسائل المفاهيمية والمصطلحية المتعلقة بعلم الاقتصاد الإسلامي، مثل مفهوم علم الاقتصاد الإسلامي وموضوعه،ومنهج البحث فيه والأدوات التحليلية التي يمكن للباحث أن يستخدمها، وفلسفة الاقتصاد الإسلامي والقيم التي يرتكز عليها.

وأخيرا علاقة علم الاقتصاد الإسلامي بالعلوم الأخرى.

وسنتناول تلك القضايا في المباحث التالية:ـــ

المبحث الأول
مفهوم علم الاقتصاد الإسلامي

الجدل المعاصر بشأن علم الاقتصاد الإسلامي:

بعض الاقتصاديين المعاصرين لا يرون من الصواب العلمي أن يقال «اقتصاد إسلامي» أو «علم الاقتصاد الإسلامي».

وقد قام هذا الزعم على بعض الاعتبارات أهمها:ـــ

أن علم الاقتصاد هو علم مجرد أو موضوعي أو حيادى، فقوانينه ونظرياته ليست مذهبية فلا هي رأسمالية ولا هي اشتراكية، وبالمثل لا هي إسلامية.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فعلم الاقتصاد يتضمن العدد الهائل من القواعد والنظريات والقوانين المعروفة والمدونة، فهو بنيان نظرى متكامل. فأين الاقتصاد الإسلامي من ذلك؟ وأين هي نظرياته وقوانينه؟

بناء على ذلك فان كل ما يمكن قبوله في زعم هؤلاء مصطلح «المذهب الاقتصادي الإسلامي» أو مصطلح «النظام الاقتصادي الإسلامي» على أساس أن الجوانب المذهبية أو النظامية في الاقتصاد لها طابعها الخاص. كما يمكن قبول تعبير «الفكر الاقتصادي الإسلامي» على أساس أنه وان لم يكن هناك قواعد ونظريات وقوانين للاقتصاد الإسلامي مدونة بعد، فإن هناك العديد من الأفكار والآراء والاجتهادات لكثير من علماء الإسلام تجاه القضايا الاقتصادية.

وبرغم ما قد يبدو على تلك المسألة من تواضع الأهمية الا أننا نرى أنها على العكس من ذلك تمثل أهمية محورية كنقطة بدء علينا أن نحسمها. فهل الاقتصاد الإسلامي علم؟ أم أنه مجرد أفكار ووجهات نظر في بعض المسائل الاقتصادية؟

نحن نرى في موقف بعض الاقتصاديين السابق ذكره ابتعادا عن تحكيم قواعد المنطق العلمي وتجاهلا لما تمليه مبادىء البحث العلمي.

فكلمة علم تطلق ويراد بها أحد أمور ثلاثة[1]:

١ ـــ قضايا ومسائل مدونة أو محفوظة في مجال معين، وبهذا المعني

---

(١) انظر في ذلك: الامام الأزميرى «حاشية الأزميرى على مرآة الأصول» جـ١ ص ١٧، ٢٤.

فإن علم الاقتصاد هو البناء النظري والمذهبى المكون من القوانين والنظريات المعروفة والمدونة في المراجع الاقتصادية.

٢ — عملية الادارك والاكتساب العقلي لقضايا معينة. وبهذا المعنى نجد أن تحصيل وإدراك وفهم الظاهرة الاقتصادية يمثل علم الاقتصاد.

٣ — كما يطلق العلم على الملكة الموجودة لدى الشخص والتي بها يكتسب الادراك العقلي لمسائل العلم.

اذن مصطلح العلم ليس قاصرا على مسائل وقضايا مدونة ومعروفة. ومن ثم فلا يسوغ أن ينفي علم الاقتصاد الإسلامي لعدم توفر نظرياته وقوانينه بعد.

يضاف إلى ذلك أن تلك القوانين والقواعد التي تكون علم الاقتصاد الإسلامي قائمة وموجودة في بطون الكتب الإسلامية بدءا من كتاب الله تعالى وسنة رسوله و مرورا بكتب الفقه المختلفة، وكذلك كتب التاريخ والسياسة الشرعية وغيرها.

وكل مايبقى بشأنها هي تجميعها وانتقاؤها وصياغتها الصياغة الاقتصادية الفنية. ثم متابعة البحث فيها والاضافة اليها.

أما عن مقوله تجرد علم الاقتصاد أو موضوعيته أو حياديته مثل العلوم الطبيعية. فان الرد عليه من السهولة بمكان، لقد دار نقاش علمي طويل بين علماء الاقتصاد[١] حول تلك المسألة، وفي النهاية رجحت كفة من يقول ان الاقتصاد علم يرتكز على القيم فهو علم انساني، والانسان في شتى سلوكياته يرتكز على قيم معينة.

(١) Wallace C.Peterson, Income,Emploment and Enconomic Growth, (New York: 1978) PP.3ff.

ومعنى ذلك أن علم الاقتصاد ليس علماً مجرداً أو حياديا في جملته، ومتى سلمنا بذلك فليس هناك ما يمنع من وصف الاقتصاد بأوصاف مذهبية مثل إسلامي أو رأسمالي أو اشتراكي... الخ.

وهناك حجة أخرى نستند إليها في القول بوجود علم الاقتصاد الإسلامي أو بضرورة وجوده، مفادها، أنه طالما نحن نؤمن بالإسلام، ذلك الدين الشامل لشتى جوانب حياة الانسان، فلا بد من التسليم بوجود علم ينظم الجانب الاقتصادي من حياة المسلم وبالضبط كما أن هناك علم الفقه وعلم الحديث... الخ.

وإذا سلمنا بوجود علم الاقتصاد الإسلامي فعلينا أن نتعرف ــ ولو بشكل غير كامل الدقة والتحديد ــ على مفهومه.

من التعريفات التي قدمت للاقتصاد الإسلامي:

هناك محاولات لبعض الكتاب في الاقتصاد الإسلامي في وضع تعريف للاقتصاد الإسلامي، نذكر بعضها ثم نحاول استخلاص تعريف يجمع أكبر قدر من العناصر المطلوبة.

١ ــ عرفه المرحوم الأستاذ باقر الصدر في كتابه القيم «اقتصادنا» بأنه «الطريقة التي يفضل الإسلام اتباعها في الحياة الاقتصادية»[1].
ونلاحظ هنا أنه اعتبره طريقة أو سياسة أو منهجا مغفلا أن

---

(١) الأستاذ محمد باقر الصدر «اقتصادنا» ص ٣٤١ دار الفكر بيروت ١٣٩٤هـ

الاقتصاد الإسلامي كما هو مذهب أو منهج هو كذلك نظريات وقوانين وتحليل.

٢ ـــ عرفه الدكتور شوقي الفنجرى بأنه «الذي يوجه النشاط الاقتصادي وينظمه وفقا لأصوله وسياسته الاقتصادية»(١).

ونجد أن هذا التعريف هو الآخر يتجه بالاقتصاد الإسلامي وجهة المذهب والمنهج.

٣ ـــ عرفه الدكتور محمد عبد المنان بأنه «علم اجتماعي يبحث في المشكلات الاقتصادية لمجتمع متمسك بالقيم الإسلامية»(٢). وبرغم ما في هذا التعريف من ألفاظ ذات دلالات عامة وغير محددة الا أنه يتميز بابراز صفة العلمية، فهو «علم».

٤ ـــ عرفه الدكتور أحمد صفي الدين عوض بأنه «العلم الذي يبحث في طرق الكسب والانفاق على ضوء الأحكام والآداب التي تضمنتها شريعة الإسلام»(٣). نلاحظ هنا أنه أبرز صفة العلمية.

٥ ـــ عرفه الأمير محمد الفيصل بأنه «علم وسائل استخدام الانسان لما استخلف فيه لسد حاجات الفرد والمجتمع الدنيوية طبقا لمنهج شرعي محدد»(٤).

وبالرغم مما في التعريف من غموض وتطويل الا أنه يعد محاولة جادة ومتقدمة على الطريق الصحيح لتعريف الاقتصاد الإسلامي.

---

(١) د. محمد شوقي الفنجري «المذهب الاقتصادي في الإسلام» ص ١٨ ـــ دار عكاظ الرياض ١٩٨١.

(٢) د. عبد المنان «الاقتصاد الإسلامي بين النظرية والتطبيق» ص ١١ المكتب المصري الحديث للطباعة.

(٣) د. أحمد صفي الدين عوض «أصول علم الاقتصاد الإسلامي» مكتبة الرشد ـــ الرياض.

(٤) الأمير محمد الفيصل «التعريف الاصطلاحي لعلم الاقتصاد الإسلامي» ص٢٧ مطبوعات الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية.

٦ ـــعرفه الدكتور حسن الشاذلي بأنه «العلم الذي يبحث في نشاط الانسان فى المجتمع من حيث حصوله على الأموال والخدمات حسب المنهج الذي رسمته الشريعة الإسلامية للحصول عليها»[1].

ونلاحظ أن هذا التعريف هو الآخر يجعل من الاقتصاد الإسلامي علما، كما أنه ركز على عنصر أساسي من وجهة نظرنا. وهو أن موضوعه النشاط الإنساني في مجال معين، فهو علم انساني أو اجتماعي. ولكنه قصر مجال العلم على النشاط الانساني في سبيل الحصول على الأموال فقط، مع أن علم الاقتصاد يدرس النشاط الانساني في أكثر من ذلك فهو يدرسه في مجال انفاق الأموال وتداولها وتوزيعها.

هذه بعض التعاريف التي قدمت بصدد تعريف الاقتصاد الإسلامي. نلاحظ عليها أن بعضها ركز على الجانب المذهبي والبعض الآخر نص على علمية الاقتصاد الإسلامي. والحق ـــ كما نراه ـــ أن الاقتصاد الإسلامي له جانبه المذهبي وله جانبه العلمي.

ونحن لانميل مع من يقصرون «العلم» على «التحليل والنظرية والتفسير» بل العلم ـــ كما نراه ـــ يشمل هذا ويشمل ـــ أيضا ـــ الادراك والتعرف على الأصول والقواعد الحاكمة.

واذا كان لنا أن نقوم بمحاولة لتعريف الاقتصاد الإسلامي فانه يمكن القول ان الاقتصاد الإسلامي هو «العلم الذي يبحث في الظواهر الاقتصادية في مجتمع إسلامي». فالتعرف على الأصول والقواعد الإسلامية الحاكمة لوجود الظاهرة الاقتصادية، وكذلك تفسير الظاهرة

(١) د. حسن الشاذلي «الاقتصاد الإسلامي» ص١٢ ١٣٩٩هـ.

الموجودة ووصفها والتعرف على ما فيها من علاقات وقوانين. كل ذلك من صميم موضوع الاقتصاد الإسلامي.

وبالطبع فان الظاهرة الاقتصادية هي ظاهرة انسانية في مجال معين هو مجال التعامل البشرى مع الأموال انتاجا وانفاقا وتداولا، وكل مايتعلق بذلك من عمليات وأنشطة

مفهوم علم الاقتصاد الوضعي: نقد وتمحيص:

اذا تغاضينا عن المفاهيم القديمة لعلم الاقتصاد الوضعي من أنه «علم الثروة» و «علم الندرة» وقصرنا التعليق على المفاهيم الحديثة له، فاننا نجدها تدور حول قضية أساسية هي «معضلة الرغبات ووسائل اشباعها» ولو كانت القضية قضية رغبات ووسائل اشباعها دون أن تقيد بقيود أو توضع في أطار معين محدد لما كان هناك اعتراض أو تعقيب، لكن الاعتراض هو في الإنصراف بها لتأخذ طابعا معينا هو «المحدودية واللامحدودية» فالرغبات غير محدودة أو لا نهائية ووسائل الاشباع محدودة أو نادرة، أي أن هناك اعتقادا بموقف معين تجاه كل من الرغبات ووسائل الاشباع. نرى ذلك في التعريف التالي لروبرت لاين.

Economics is the study of humanity's effort to satisfy unlimited wants by utilizing limited resources(1)

كما نراه في التعريف الشائع لروبنز والذي تأخذ به معظم الكتب

(١) R.A. Lynn, "Basic Economic primciples" (Mcgraw - Hill Book company, 1980,) P.5.

الاقتصادية المنهجية فهو العلم الذي يدرس السلوك الانساني من حيث كونه علاقة بين الغايات المتعددة والوسائل المحدودة[1]. ولا شك أن هذا الموقف المبدئي قد طبع علم الاقتصاد بطابع غير موضوعي، كما أنه انحرف بالكثير من مباحثه ونظرياته عن جادة الطريق. وكان الأحرى به أن يلتزم الموضوعية منذ البدء.

ملاحظة ختامية حول مصطلح «علم الاقتصاد الاسلامي»:

مع التسليم بأحقية وجود علم الاقتصاد الإسلامي. الا أننا نرى أن تقييد أو وصف الا قتصاد لدينا بهذا الوصف هو مجرد مرحلة نأمل أن تنتهي بسرعة لنقول بعدها «علم الاقتصاد» فقط كما يقال في الغرب والشرق. مع ملاحظة أن المحتوى والمنهج وأدوات التحليل كلها تكون إسلامية فهو اقتصاد إسلامي من حيث المضمون دون أن يسمى بذلك، مثل «الفقه» فهو فقه اسلامي دون أن يشار إلى ذلك في عنوان أو اسم الكتاب.

ونحن مضطرون لهذا الوصف في تلك المرحلة المبدئية حتى ترسخ فكرة وجود اقتصاد إسلامي، أما بعد ذلك فلا نقول لأنفسنا هذا هو الاقتصاد الإسلامى. وانما يمكن عند دراسة الأجانب له أن يصفوه هم بأنه هو الاقتصاد الإسلامي. كما نقول نحن الآن هذا هو الاقتصاد الرأسمالي وهذا هو الاقتصاد الاشتراكي.

وفي الحقيقة: فأنا أفضل أن نقول عن اقتصادنا في تلك المرحلة المبدئية

---

(١) Lionel Robbins, An Essay on the Nature and significance of Economic Scince, Longon, 1949, P.16.

«اقتصادنا» أفضل ذلك عن تعبير «الاقتصاد الإسلامي» ورحم الله باقر الصدر عندما وفق لتلك التسمية التي لم يسبق إليها.

على أية حال نتوقع ــ ان شاء الله ــ أن يكون المصطلح أو الاسم في المدى الطويل هو «علم الاقتصاد».

....

المبحث الثاني

موضوع علم الاقتصاد الإسلامي

يعني كل علم من العلوم بمجال معين أو بقضايا معينة تعتبر بالنسبة للعلم موصوعا له، وبتميز الموضوع تتميز العلوم وتتنوع. يقول الأزميرى في حاشيته: «فصارت كل طائفة من الأحوال بسبب تشاركها في الموضوع علما منفردا ممتازا في نفسه عن طائفة أخرى مشاركة في موضوع آخر. فتمايزت العلوم في نفسها بموضوعاتها، فصار هذا التمايز مما لابد منه»[1].

ولعلم الاقتصاد هو الآخر موضوعه شأنه شأن بقية العلوم. وقد يعبر عنه اجمالا بأنه الظاهرة الاقتصادية. فالحياة الانسانية مليئة بالظواهر التي منها ظواهر اجتماعية وظواهر سياسية وظواهر نفسية... الخ وبالمثل منها الظواهر الاقتصادية. فاذا كان الانسان يجتمع مع غيره ويخضع لسلطة ويتكاثر وينمو ويفكر ويحب ويبغض فأنه كذلك ينتج السلع والخدمات ويجمع الثروة وينفقها ويدخل أثناء ذلك النشاط في علاقات متنوعة مع غيره من الأفراد بل ومع الموارد والأموال. وهذا الجانب من سلوك الانسان وحياته هو ما يطلق عليه «الظاهرة الاقتصادية» فهي سلوك الانسان في مجال الانتاج والاستهلاك والتوزيع والتداول. ويتولد عن هذا السلوك وجود

(١) الأزميرى ــ حاشية الأزميرى. ص٢١ مرجع سابق.

ما يعرف بالكميات الاقتصادية أو المتغيرات الاقتصادية مثل : الدخول ــ الأسعار ــ المدخرات ... الخ.

ودراسة «الظاهرة الاقتصادية» من حيث وصفها وتفسيرها والكشف عما بينها من علاقات وقوانين، وكيفية توجيهها بحيث تشبع للانسان أقصى قدر من حاجاته وفق ما هو ماعليه من قيم هي موضوع علم الاقتصاد.

وعلينا أن ندرك أن الظاهرة الاقتصادية هي ظاهرة انسانية قلبا وقالبا وليست ظاهرة مادية أو طبيعية. فهي سلوك انساني وليس سلوكا للمادة أو الطبيعة. ومن ثم أُدرج علم الاقتصاد في قائمة العلوم الاجتماعية(Social scinces) (1).

وقد عبر عن تلك الحقيقة الفرد مارشال بقوله:

Economics is a study of men as they live and move and think in the ordinary business of life (2).

وعبر عنها الاقتصادي الغربي الشهير فيكسل بقوله:

(By ceononic phenomenon or activity is meant every systematic endeavour to satisfy a material need) (3)

---

(١) lipsay & Steiner, Economics, "New Yourk: Harper & Row, Publishers, 1969, P.11.

(٢) Alfred Marshal, Principles of Economis, London: The Macmillan Prss Ltd 1977, P.12.

(٣) K. wicksell "lectures on palitical Econony" london: 1961, .P.2.

وموضوع علم الاقتصاد الإسلامي لايخرج عن ذلك من حيث المبدأ أو الاطار العام.

فموضوعه «الظاهرة الاقتصادية» ولكن طالما أن الإسلام دين شامل أو هو دين ودنيا، بمعني أنه ينظم شتى جوانب حياة الانسان ويضع لها من المبادىء والقواعد ما يجعلها تحقق للانسان طيب حياته في الدنيا والآخرة قال تعالى: ﴿من عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون﴾[1]

وطالما كان الأمر على هذا النحو في دنيا المجتمع الإسلامي، وكذلك الفرد الإسلامي فان الظاهرة الاقتصادية كجانب من جوانب سلوكه سوف تكون ذات مميزات وطابع خاص عن طابع الظاهرة الاقتصادية في مجتمع غير إسلامي.

وبعبارة أخرى فإننا في ظل ذلك نؤمن بأن السلوك الانتاجي والتوزيعي والانفاقي والتبادلي للفرد وللمجتمع المسلم له طابعه المميز.

واذن فموضوع علم الاقتصاد الإسلامي هو « الظاهرة الاقتصادية في مجتمع اسلامي»

وعلينا ــ هنا ــ أن نلاحظ أمرا قد يكون هاما وهو أنه ليس معنى كون موضوع علم الاقتصاد الإسلامي الظاهرة الاقتصادية في مجتمع

---

(١) سورة النحل. الآية رقم ٩٧

إسلامي أنه لن يتعرض على الاطلاق للظواهر الاقتصادية في غير المجتمع الإسلامي. الأمر غير ذلك فقد يتعرض بل إنه سيتعرض ولا بد لبعض تلك الظواهر، ولكن من باب كشف ما فيها من مثالب وما تحتوي عليه من عيوب، فالقرآن نفسه قد تعرض لحياة المسلمين ولحياة غيرهم. أو من باب كونها موافقة لما عليه الاقتصاد الإسلامي.

وهنا أيضا تجدر الاشارة إلى ملاحظة هامة ثانية مفادها أنه ليس معنى تميز الظاهرة الاقتصادية الإسلامية عن غيرها أن هناك تناقضا على طول الخط بين المواقف هنا وهناك. الأمر غير ذلك فالتمايز يصدق بوجود المغايرة في بعض الجوانب ولا يتوقف على المغايرة في شتى المواقف. ومعنى ذلك أنه لاحرج من تماثل أو اتفاق بعض السلوكيات الاقتصادية للمسلم ولغيره.

جوانب موضوع علم الاقتصاد الإسلامي:

من المعتاد ألا يقف الباحث عند التعريف الكلي بموضوع العلم وانما يعمل على تحليل هذا الموضوع وذكر محاوره وأبعاده.

وبالنسبة لجوانب موضوع علم الاقتصاد فانه يمكن النظر إليها من أكثر من زاوية، فمن حيث طبيعة النشاط الاقتصادي يمكن القول إن جوانب الدراسة الاقتصادية هي الانتاج والاستهلاك والتوزيع والتبادل. فعلم الاقتصاد يبحث السلوك الانتاجي والسلوك الاستهلاكي والسلوك التوزيعي والسلوك التبادلي.

ومن حيث طبيعة هذه الدراسة لتلك الجوانب فاننا نجد أن تلك

الدراسة قد تكون دراسة نظرية أو وصفية بمعنى أنها تصف السلوك القائم وتحلله وتستخرج مافيه من علاقات وقوانين وهي ما تسمى positive.. وقد تكون دراسة له من حيث ما ينبغي أن يكون عليه السلوك، وهي ماتسمى normative أى أنها: لا تقف عند مجرد الوصف والتفسير وانما تذهب إلى توجيه السلوك والتدخل في مساره وحركته، وقد أثارت هذه القضية جدلا بين رجال الاقتصاد الوضعي حول مدى شمول علم الاقتصاد لهذا اللون من الدراسة ولذاك[1].

ومع ذلك فاننا نرى أن المسألة قد حسمت أو على الأقل قد مالت ناحية من يقول بشمول تلك الدراسة لهذين البعدين [2]. وفي الإسلام وجدنا رجال الفكر الاقتصادي يقدمون استشارتهم وما يرونه من حلول للقضايا الاقتصادية [3]. ومهما يكن من أمر فان الظاهرة الاقتصادية يمكن أن تدرس من ثلاثة أبعاد: القيم التي ترتكز عليها تلك الظاهرة. فما من سلوك بشرى الا ووراءه قيمة ينبثق منها، ونفس الظاهرة من حيث هي، وأخيرا توجيه الظاهرة لتحقيق مايراه المجتمع مفيدا. وفي ضوء ذلك نجد دراسات اقتصادية متخصصة في الوصف والتحليل والنظريات، ونجد دراسات اقتصادية متعلقة بالقيم والعقائد الحاكمة للظواهر الاقتصادية، ونجد دراسات اقتصادية تتعلق بالسياسات والمناهج والتطبيقات الاقتصادية.

---

(١) Lipsey & Steiner, op .cit.,PP.11. 13,PP.58. 62.

(٢) W.C. peterson, op. cit., PP.26 - 29.

— د. سلوى سليمان — السياسة الاقتصادية — ص٢٤ وما بعدها — وكالة المطبوعات — الكويت ١٩٧٣

— د. محمد صقر — الاقتصاد الإسلامي — ص ٣٠ دار النهضة العربية ١٣٩٨هـ

(٣) على سبيل المثال انظر ما قدمه أبو يوسف من مشورات اقتصادية للخليفة هارون الرشيد في كتابه «الخراج».

والتساؤل الذي نواجهه الآن هو: هل من الافضل وجود تلك الدراسات المستقلة لهذه الجوانب الثلاثة في الإقتصاد الإسلامي؟ وهل هناك تمايز واستقلالية بين تلك الجوانب بهذه الدرجة الموجودة في الاقتصاديات الوضعية؟.

من الناحية الدراسية قد يكون من الأ فضل تشعب الدراسة الاقتصادية إلى تلك الشعب للمزيد من المعرفة والادراك للظاهرة الاقتصادية.

ومع ذلك فاننا نرى أن تلك الجوانب ليست مستقلة ومنعزلة عن بعضها البعض، بل هي مترابطة متداخلة بل تكاد تكون كلا متكاملا.[1]

ويمكن في الفقرات التالية أن نشير إلى جوانب موضوع علم الاقتصاد الإسلامي.

الجانب المذهبي «الأيديولوجي»:

نقصد بذلك القيم التي يرتكز عليها النشاط الاقتصادي الإسلامي. فمن المعروف أن لكل اقتصاد قيما معينة ينبثق منها ويرتكز عليها وفي ضوئها يتميز السلوك الاقتصادي بطابعه الخاص. وقد تكفلت الشريعة بل والعقيدة الإسلامية بوضع تلك القيم والقواعد، التي تنظم وتحكم الحياة الاقتصادية للفرد والمجتمع.

(١) M.A. Mannan, Islamic Economic as a Social Scince: Some Methodological Issues, «Journal of Research in Islamic Economics» Vol 1. No. 1. 1983.

والباحث في الاقتصاد الإسلامي عليه أن يتعرف على تلك القواعد والأصول. وبقدر ما تكشف الدراسة الاقتصادية عن تلك القواعد وتصوغها الصياغة الفنية بقدر ما يظهر تميز علم الاقتصاد الإسلامي وتميز الظاهرة الاقتصادية في الإسلام. فالنظرة للمال من حيث ملكيته وانتاجه وانفاقه وحقوق الغير عليه، وارتباط ذلك بالمركز الاجتماعي للفرد بل وبسعادته ونجاحه. كل ذلك يختلف من مجتمع لآخر تبعا لما هو عليه من قواعد وأصول.

وبهذا الصدد فقد قدم الإسلام للاقتصاد مجموعة القواعد والمبادىء التي تحدد بدقة نظرة المسلم الاقتصادية[1].

فمن القواعد والقيم الإسلامية الحاكمة في المجال الاقتصادي قاعدة «المال مال الله». وأن البشر مجرد مستخلفين فيه. قال الله تعالى: ﴿ لله ملك السموات والأرض ﴾[2]. وقال تعالى: ﴿ وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه﴾[3]. وقال تعالى: ﴿ وآتوهم من مال الله الذي آتاكم﴾[4].

كذلك نجد من بين تلك القواعد قاعدة حفظ التوازن الاقتصادي بين أفراد المجتمع الإسلامي، فمع إيمان الإسلام بالتفاوت في الثروات والدخول الا أنه يؤمن بالعدالة الاجتماعية وحفظ التوازن وعيش كل فرد في مستوى معيشي لائق «مستوى الكفاية».

---

(١) انظر: د. محمد شوقي الفنجري ــ نحو اقتصاد إسلامي ص ٤٥ ومابعدها دار عكاظ. ١٩٨١م.
(٢) سورة الشورى: الآية ٤٩
(٣) سورة الحديد: الآية ٧
(٤) سورة النور: الآية ٣٣

كذلك نجد — أيضا — من القواعد، قيام الملكيتين معا، الخاصة والعامة[1].

الجانب النظري «التحليلي»:

وتنصرف الدراسة هنا إلى التعرف على الظاهرة الاقتصادية من حيث هي، واستخراج ما فيها من علاقات وما تجرى عليه من سنن، بحيث يمكن في ضوء ذلك وضع التعميمات والقوانين في علم الاقتصاد الإسلامي، فمثلا في المجتمع غير الإسلامي نجد أنه كلما زاد دخل الفرد زاد استهلاكه، وكلما أنخفض سعر السلعة أو الخدمة زاد الطلب عليها، وكلماحقق الفرد أكبر قدر ممكن من المنفعة بأقل دخل ممكن أو حقق أكبر قدر ممكن من الانتاج بأقل قدر ممكن من التكاليف كان رشيدا اقتصاديا وكان ذلك معيارا للنجاح، فهل تلك الظواهر والصياغات هي هي في مجتمع إسلامي أم أنها مغايرة؟ نحن في حاجة إلى استخدام المنهج العلمي الاستدلالي والاستقرائي للتعرف على ذلك. ولا شك أن هذا اللون من الدراسة يعتبر هاما في تكوين وتطوير علم الاقتصاد الإسلامي ويمثل في نفس الوقت تحديا أمام الباحث اذ يكاد يعتمد كلية في الوقت الراهن على المنهج الاستنباطي وذلك لغياب السلوك الاقتصادي الإسلامي الدقيق في دنيا المسلمين المعاصرة. ومع أن هذا اللون من الدراسة هو صنعة بشرية كاملة أى أنها مهمة المسلم ليعمل فكره وعقله في دراسة ظواهر حياته وتفسيرها.

الا أن القرآن الكريم والسنة المطهرة لم يخلوا من توجيهات وارشادات إلى ذلك من باب تعليم الانسان كيف يربط بين الظواهر الاقتصادية

---

(١) شوقي دنيا «الإسلام والتنمية الاقتصادية» ص١٨٣ ومابعدها، دار الفكر العربي ١٩٧٩م

وبعضها وكيف يستفيد من ذلك. فمثلا: نجد القرآن الكريم يقول: ﴿ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا﴾[1]. هنا نجد علاقة قائمة بين سوء الانفاق وبين تردى الحال، كذلك نجد في قوله تعالى: ﴿ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض﴾[2]. ربطا بين بسط الرزق والبغى.

ونجد في قوله تعالى: ﴿ واذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا ﴾[3]. علاقة قائمة بين الترف وبين الفسق والانحراف ومن ثم الدمار. إلى غير ذلك من الآيات الكريمة التي تشير إلى علاقات وسنن قائمة بين جوانب السلوك الاقتصادي للانسان.

وفي السنة المطهرة نجد الرسول ﷺ يقول: «تعس عبد الديناروالدرهم». ويقول: «لو أن لابن آدم واديا من ذهب أحب أن يكون له واديان ...» الحديث. متفق عليه. وعلينا أن ندرك هنا بعض الحقائق والتي منها أن الإسلام من خلال كتابه الكريم ومن خلال السنة المطهرة ليس علما من العلوم، وانما العلوم المتنوعة هي صنعة الانسان فهي ادراكه الفكري والذهني للظواهر المحيطة به. والقرآن الكريم ملىء بالايات التي تأمر وتحث الانسان على أن يعمل عقله وفكره في الكون المحيط به. والسنة المطهرة في هذا الشأن تقول للانسان: «أنتم أعلم بشئون دنياكم».

---

(١) سورة الاسراء: الآية رقم ٢٩
(٢) سورة الشوري: الآية رقم ٢٧
(٣) سورة الأسراء: الآية رقم ١٦

وليس معنى ذلك انفكاك الفكر البشرى من أى ضوابط أوهدايات بل في الحقيقة القرآن والسنة يقدمان له الزاد والهدى في جهوده العلمية.

كذلك علينا أن نلاحظ أنه من خلال دراسة الجانب النظري أو التحليلي في الاقتصاد فاننا وجدنا من نسق الآيات والأحاديث تعانق الجانب التحليلي مع الجانب المذهبي. فالآيات والحديث لا تقتصر على الاشارة إلى وجود علاقة ما بين الظواهر، وانما يفهم منها التوجيه لموقف ما ففيها تحبيب أو تنفير بجوار ما فيها من وصف وتفسير.

الجانب التطبيقي «السياسة الاقتصادية»:

يعني هذا الجانب من الدراسة بدراسة السياسات والتطبيقات التي تتفق والقواعد والقيم الحاكمة وفي الوقت نفسه تعالج للمجتمع في كل عصر ومكان ما يواجهه من مشكلات اقتصادية. ومن الواضح أن تلك السياسات والتطبيقات قد تختلف في المجتمع الإسلامي باختلاف الظروف المحيطة، وتظل كلها تطبيقات إسلامية حاكمة.

تلك هي جوانب موضوع علم الاقتصاد الإسلامي، وقد تكون من حيث المبدأ هي أيضا جوانب الدراسة الاقتصادية الوضعية.

وبقدر ماتتوفر الدراسات العلمية الجادة في تلك الجوانب الثلاثة بقدر ما نستطيع القول: ان علم الاقتصاد الإسلامي قد تكون ونما من الناحية الفنية.

المبحث الثالث

موقع علم الاقتصاد الاسلامي بين العلوم الإسلامية الأخرى

علم الاقتصاد الإسلامي هو أحد العلوم الشرعية وله بها رباط وثيق،فهي قد تكون مصادر له من جهة، كما أنها جميعا منبثقة من الاسلام من جهة أخرى.

ومع ذلك فلكل منها موضوعه وغايته المحددة ومنهجه الخاص، فلا تداخل لافي الأسماء ولا في الموضوعات. وقبل أن نتعرف على علاقة علم الاقتصاد بالعلوم الشرعية الأخرى نلاحظ مايلي:ــ

١ ــ التميز بين العلوم لا يقتضي القطيعة وانبتات الصلة بينها. وانما كل ما يعنيه أن الموضوع لكل علم متميز، وبتميز الموضوعات تمايزت العلوم، كما أشار إلى ذلك الأمام الأزميرى. فلعلم أصول الفقه موضوعه المميز عن موضوع علم الفقه، ومع ذلك فبينهما وثوق صلة وارتباط، والأمر كذلك بالنسبة لعلم الاقتصاد الإسلامي فهو متميز من حيث موضوعه وله ببقية العلوم صلات.

٢ ــ العلوم على أختلاف أنواعها هي صنعة انسانية من حيث ادراكها وتأليفها وتصنيفها. فعلم الفقه كما هو معروف الآن وقبل الآن هو جهد بشرى قام به الفقهاء. وكذلك علم أصول الفقه وعلم التفسير... الخ.

ولا يتنافي ذلك مع كون الموضوعات أو المواد العلمية هي أحكام شرعية أو هي كتاب الله أو سنة رسوله، فمعرفتها وادراكها وتصنيف المعرفة

المدركة كل ذلك عمل الانسان. وتعرف تلك العلوم بأنها علوم شرعية باعتبار موضوعها. والذي يعنينا من ذلك أن عملية تكوين العلوم وتصنيفها ووضع أسماء لها هي عملية من صنع العلماء حسب عاداتهم وأعرافهم واصطلاحهم، ولا مشاحة في الاصطلاح فتسمية العلم بالأحكام الشرعية للمكلفين بعلم الفقه والعلم بأدلة هذه الأحكام هو علم أصول الفقه، والعلم بأحوال اللفظ العربي من حيث إعرابه وبنائه هو علم النحو .... الخ. كل ذلك هو عمل من أعمال العلماء في كل عصر

ومن ثم فنحن نرى أن العلوم الانسانية ما نشأت دفعة واحدة كما أن بعضها يعتريه التغيير في أسمه من وقت لآخر فهناك علم الكلام وهو هو علم التوحيد وهو هو علم العقيدة. اذن عملية تكوين ونشأة العلوم وتسميتها هي عملية اصطلاحية للعلماء.

فاذا جئنا اليوم وأطلقنا على طائفة من الاحوال بسبب تشاركها في الموضوع تسمية منفردة متميزة عن غيرها وليكن علم الاقتصاد فان ذلك أمر سائغ شرعا وعرفا وعقلا.

في ضوء هاتين الملاحظتين يمكن أن نتعرف على بعض جوانب علاقة علم الاقتصاد ببعض العلوم الأخرى.

علم الاقتصاد الإسلامي وعلم الفقه:

من الأمور التي يجب أن تتضح بجلاء في الذهن علاقة علم الاقتصاد بعلم الفقه وطبيعة تلك العلاقة. فبعض العلماء المعاصرين خاصة من الفقهاء لايرون في علم الاقتصاد سوى كونه فرعا من فروع الفقه أو قسما من أقسامه، ومعنى ذلك عدم الاقرار بتلك التسمية — علم الاقتصاد الإسلامي — حيث هناك التسمية الصحيحة وهي علم الفقه، وعلى النقيض من ذلك نجد بعض العلماء المعاصرين يذهبون إلى غير

ذلك رائين أن هناك تمايزا واضحا بين علم الفقه وعلم الاقتصاد. وأن هذا له مجاله وهذا له مجاله.

ولو كان الأمر يقف عند مجرد ذلك لكان الخطب سهلا، ولكن الأمور تتابع سواء في مجال البحث أو منهجه أو القائمين عليه تتابع متفاوتة مختلفة باختلاف المنطلقات، فمن يرى أن الدراسة الاقتصادية هي جزء لا يتجزأ من الدراسة الفقهية فانه يقصر البحث في تلك الدراسة على الفقهاء فحسب، ومن يرى غير ذلك فانه يركز على جهد الاقتصاديين بغض النظر عن كونهم فقهاء أم لا.

ومن أجل ذلك نرانا في وضعية تحتم علينا التعليق على هذا الأمر. وفي البداية علينا أن نعرف أنه — كما سبق — فان العلوم تتمايز بموضوعاتها وثانيا أن ندرك جيدا موضوع علم الفقه كما حدده علماء الفقه أنفسهم، يقول الإمام الغزالي:«الفقه صار بعرف العلماء عبارة عن العلم بالأحكام الشرعية الثابتة لأفعال المكلفين خاصة. حتى لا يطلق بحكم العادة اسم الفقيه على متكلم وفلسفي ونحوي ومحدث ومفسر، بل يختص بالعلماء بالأحكام الشرعية الثابتة للأفعال الانسانية كالوجوب والحظر والاباحة والندب والكراهية، وكون العقد صحيحا وفاسدا وباطلا وكون العبادة قضاء وأداء وأمثاله»[1].

هذا هو موضوع الفقه «أفعال المكلفين من حيث الأحكام الشرعية لها». فهل هذا هو بعينه موضوع علم الاقتصاد الإسلامي والذي سبق

---

(١) الغزالي — المستصفى من علم الأصول — جـ١ ص ٤ دار أحياء التراث العربي — بيروت

وقلنا انه العلم بالظاهرة الاقتصادية في حياة المسلم فردا كان أو جماعة. والذي سبق أن قلنا إن هذا العلم يتناول العلم بالقيم والقواعد الإسلامية التي ترتكز عليها الظاهرة الاقتصادية كما يتناول وصف تلك الظاهرة واستخراج ما فيها من سنن إلهية لا تتخلف عادة والتعرف على حركياتها وفنياتها مثل: كيف يتم الانتاج؟ وما هي الاساليب الفنية البديلة له؟ وما هي الغلات المتوقعة من كل أسلوب؟ وما الذي يستدعيه كل أسلوب فني؟ إلى غير ذلك من البحث في دقائق وتفاصيل العملية الانتاجية. كما يتناول أخيرا توجيه الظواهر الاقتصادية بما يجعلها تحقق أكبر قدر ممكن من المطالب الإسلامية.فهل هذا هو ذلك؟ يقول الغزالي: «الفقيه لا ينظر الا في أحكام المكلفين خاصة»[1].

نحن لانرفض من البداية ولمجرد الرفض وجهة النظر القائلة بأن الاقتصاد أحد فروع الفقه، ولكن نبدى الملاحظات التالية عليها:ــ

١ ــ إن القول بذلك يستدعي ضرورة توسيع وتعميق وتطوير مجال وموضوع علم الفقه بحيث يتسع لمختلف الدراسات الاقتصادية بأبعادها الثلاثة السابقة. فهو يستدعي توسيع الموضوع بادخال مواد دراسية جديدة مثل التنمية والتخطيط والتوزيع والتجارة الدولية. كما يستدعي توسيع مناهج البحث وادخال أدوات تحليلية جديدة ما كانت معهودة لدى فقهائنا القدامي.

---

(١) الغزالي ــ نفس المصدر جـ١ ص ٥.
هذا وقد نص الأمام الأزميرى في حاشيته على أن الأحكام غير الشرعية أي غير الثابتة بالشرع وإنما الذي ثبت بالعقل كالعلم بحدوث العالم أو بالحس كالعلم بالاحراق بالنار أو من الوضع والاصطلاح. كل ذلك لا يدخل في موضوع الفقه ص ٢٦. ونحن نعلم أن الاقتصاد يحتوي على العديد من أمثال ذلك خاصة في جانبه التحليلي وجانبه الوضعي.

وبالطبع فان ذلك سوف يؤدى إلى اتساع علم الفقه طولا وعرضا بالشكل الذي يثقل كاهل الفقيه، وقد لا يستطيع القيام به حق القيام. واذن فمن المصلحة التجزئة والتقسيم. واذن فما المانع من إيجاد علم الاقتصاد الإسلامي. حتى ولو كان متولدا أساسا من علم الفقه، الا أنه سرعان ما يصبح كائنا حيا مستقلا له شخصيته المميزة.

٢ ـــ هناك شواهد فكرية تاريخية متعددة تجعلنا نميل إلى التمييز بين علم الاقتصاد وعلم الفقه، ومن ذلك أن علماءنا منذ القدم قد أفردوا مؤلفات مستقلة تعالج قضايا اقتصادية وأطلقوا عليها أسماء غير اسم الفقه، فهناك كتاب «الخراج» وكتاب «الاموال» وكتاب «الكسب» وكتاب «أحكام السوق» وكتاب «الاشارة إلى محاسن التجارة» وكتاب «البركة في السعي والحركة» وكتاب «الفلاكة والمفلوكون». حتى أن الأمام الغزالي ـــ رحمه الله ـــ عندما قام بتلك الدراسة التفصيلية المؤسسة للمسائل الاقتصادية ممثلة في الكسب «الانتاج» والانفاق والنقود. في كتابه احياء علوم الدين نلاحظ أنه خصص لها أماكن مستقلة بعيدة عن الفقهيات بل ان احياء علوم الدين نفسه ليس كتابا في علم الفقه.

ومعنى ذلك كله أن هناك اتجاها قديما يحمل نوعا من الاستقلال للدراسة الاقتصادية فلم لا نسير على هذا النحو ؟ خاصة وقد تعقدت وتنوعت واتسعت الدراسات الاقتصادية.

٣ ـــ اذا كان لاندماج الاقتصاد في الفقه وجه فان نفس الشيء يصدق على موقف الاقتصاد من السياسة الشرعية وذلك لما يحتويه الاقتصاد من أبحاث ودراسات في السياسات الاقتصادية التي هي أحد أبعاد السياسة الشرعية.

بل ان هناك وجها أيضا لذلك مع علم التفسير وعلم الحديث وعلم أصول الفقه وعلم التوحيد اذ أن صلة الاقتصاد بهذه العلوم لا تقل بحال ما عن صلته بعلم الفقه.

فقضية الاستخلاف وقضية ملكية الله عز وجل للموارد والطاقات. وغير ذلك من القضايا هي من أساسيات علم الاقتصاد، ولا يبحث عنها في علم الفقه بقدر ما يبحث عنها في العلوم المذكورة.

نخلص من ذلك إلى أننا نؤيد وجهة النظر التي تقول بتميز علم الاقتصاد الإسلامي عن علم الفقه، مع الأخذ في الحسبان الملاحظة التي صدرنا بها هذا البحث وهي أن التمايز لا يقتضي القطيعة والتباعد.

فالباحث الاقتصادي ينطلق من مسلمات أو من مواقف قد حسمت في علم الفقه[1] من حيث «الحلال والحرام» ينطلق واصفا ومفسرا وموجها للظاهرة الاقتصادية. فمثلا في «قضية الانتاج» نجد الفقيه يبحثها من حيث ما يجوز أن ينتج وما لايجوز وما هي أحكام الصيغ الانتاجية وكذلك أحكام المؤسسات الانتاجية بينا نجد الاقتصادى ينطلق بحثه من خطوة تالية للخطوة التي خطاها الفقيه. ففي خلد الباحث الاقتصادي الوضع الفقهي وفي ضوئه يبحث الانتاج من حيث سلوك المنتج ودالات الانتاج والتكاليف والأحجام المثلى للانتاج... الخ

---

(١) تطرق الامام الغزالي لقضية اعتماد العلوم على بعضها، وفيها يقول: «مامن علم من العلوم الجزئية إلا وله مباد تؤخذ مسلمة بالتقليد في ذلك العلم. ويطلب برهان ثبوتها في علم آخر.. فكل عالم بعلم من العلوم من الجزئية فإنه مقلد لا محالة في مبادى علمه» انظر المستصفي جـ١ ص ٧ مرجع سابق

يضاف إلى ذلك أن علم الاقتصاد يتضمن وصف سلوك الوحدة الاقتصادية وتحليله واستخراج ما هنالك من علاقات وقوانين مما هو بعيد عن موضوع علم الفقه. كذلك فهو يتضمن دراسة الواقع التاريخي للاقتصاد وللفكر الاقتصادي الإسلامي.

وأخير فان علم الاقتصاد قد يستخدم مناهج جديدة للبحث بالاضافة إلى المنهج العلمي القائم في الفقه. فهناك المنهج الاستقرائي والمنهج الاستنباطي وهناك أدوات الاحصاء والرياضة والتاريخ ... الخ.
اذن لا مانع — بل من المفضل — أن يكون هناك علم اقتصاد. بجوارعلم الفقه.

علم الاقتصاد الإسلامي وعلم التاريخ:

يرتبط علم الاقتصاد الإسلامي بعلم التاريخ برباط وثيق، فالتاريخ بما يتضمنه من وقائع اقتصادية وما يحتوي عليه من ظواهر اقتصادية عاشت هنا أو هناك، وما يشتمل عليه من أفكار اقتصادية لعلماء الاسلام على مر العصور، يعتبر وعاء ومصدرا للباحث الاقتصادي بما يقدمه له من مادة علمية.

وعلى الباحث في الاقتصاد الإسلامي أن يلاحظ في هذا الصدد بعض الأمور الهامة لما لها من تأثير جوهرى في صحة بحثه وسلامته من الناحية الإسلامية بل والفنية.

عليه أن يعي أن التاريخ الإسلامي منذ نشأته وحتى الآن يحتوى ضمن ما يحتوي على ما يمكن أن نسميه تجارب ووقائع تاريخية خاصة،

بمعنى أن التجربة أو الواقعة أو الفكرة قد نشأت في ظل ظروف خاصة. وعلى الباحث ألا يحصر الاقتصاد الإسلامي في نطاق تلك التجربة أو الواقعة أو الفكرة، والا جاء تحليله غريبا عن الواقع بل وعن الإسلام. وعليه أن يدرس أمثال تلك الحالات دراسة خاصة دون تعميم بدلالاتها على كل زمان ومكان.

فمثلا هناك مراحل ازدهار ومراحل تخلف اقتصادي، وهناك فترات الحروب والمجاعات وغير ذلك من الظروف التي لا تعتبر ظروفا عادية. ويترتب على ذلك أن يراعي الباحث أن لتلك الفترات ما يناسبها من فكر اقتصادي إسلامي يتمشى مع منطقها ويتوقف عند نطاقها. ومثالا على ذلك نجد في حالات الجهاد والتعبئة العامة يقول الرسول ﷺ :«من كان معه فضل ظهر فليعد به على من لا ظهر له....» الحديث.

وفي حالات المجاعات وشح الموارد والمنتجات يقول ﷺ : «ان الاشعريين إذا أرملوا في الغزو أو قل طعام عيالهم بالمدينة جمعوا ماكان عندهم في اناء واحد ثم اقتسموه بينهم بالسوية فهم مني وأنا منهم».
نلاحظ أن التوزيع في تلك الحالات قد اتخذ أسلوبا ليس هو المتبع في الظروف العادية، فليس من الإسلام أن توزع الموارد والدخول على الأفراد بالسوية في ظل الظروف العادية.

....

المبحث الرابع
منهج البحث في الاقتصاد الإسلامي

من التساؤلات المثارة بقوة في أى تجمع علمي للاقتصاد الإسلامي تساؤل عن منهج البحث في الاقتصاد الاسلامي والأدوات التحليلة التي يستخدمها الباحث في هذا العلم.

وهل هناك منهج وأدوات بحث خاصة بالاقتصاد الإسلامي؟ وإلى أى مدي يمكن استخدام ما هو قائم في الاقتصاديات المعاصرة من مناهج وأدوات تحليلية ؟ وهل من الممكن استخدام التعبيرات والمصطلحات الشائعة في الاقتصاد الوضعي مثل: النظرية، القانون، الفروض، التحليل... الخ؟.

بل هناك ماهو أكثر من هذا. فمثلا ما هو المعيار الذي نحتكم إليه في وصف البحث بأنه اقتصاد إسلامي؟ وهل هذا العنوان ينطبق على ماهو منبثق من الإسلام؟. أو يتضمن مالا يتعارض مع الإسلام ؟. إلى غير ذلك من التساؤلات التي تدور حول منهج البحث في الاقتصاد الاسلامي.

وفي هذا المبحث نعرض بعجالة وبقدر كبير من العمومية لهذا الموضوع مدركين أنه يستحق المزيد من الجهد والبحث العلمي الجماعي

حتى تتضح أبعاده[1]، ومن ثم تنضبط قضايا البحث في الاقتصاد الاسلامي وتنتظم خطى بحثها.

ضوابط البحث في الاقتصاد الإسلامي:

هل كل ما يكتبه المسلمون تحت عنوان «الاقتصاد الإسلامي» يعتبر حقيقة من باب الاقتصاد الإسلامي؟ وهل بالضرورة لايكون اقتصاد اسلامي الا ما جاء على يد شخص مسلم؟ ويمكن صياغة هذا التساؤل صياغة أكثر وضوحا على نحو «ماذا لو جاء باحث اقتصادي وضعي غير مسلم وبحث قضية اقتصادية معينة وعند فحص هذا البحث تبين إنه لا يختلف عما يشير به الإسلام.

فهل نقول عن هذا البحث إنه من باب الاقتصاد الاسلامي؟

هذه التساؤلات وغيرها يمكن الاجابة المجملة عليها في الفقرة التالية. الضابط الحاكم في هذه القضية هو «كل بحث في الظاهرة الاقتصادية ملتزم بمبادىء الشريعة وقواعدها مستمد من مصادرها هو بحث في الاقتصاد الإسلامي».

وعلى سبيل المثال فاذا قلنا في بحث الملكية الفردية انها أمر ضروري لاغنى عنه للانسان في نطاق معين فان ذلك يعتبر منظوراً اسلاميا لهذه القضية، واذا قلنا ان الملكية الفردية في أى نطاق هي أمر غير محبب ومصدر شر، فان هذا القول لا يدخل تحت عنوان اقتصاد إسلامي اذ

---

(١) هذا وقد قدم الزميل الفاضل الدكتور حمد الجنيدل رسالة الدكتوراه لكلية الشريعة بالرياض بعنوان (مناهج الباحثين في الاقتصاد الإسلامي) وبرغم القيمة الكبيرة لهذه الرسالة إلا أن الموضوع مازال في حاجة إلى مزيد من البحث.

هو مخالف لقواعد الشريعة غير مستمد من مصادرها. ويترتب على ذلك أنه ليس كل مما يكتبه كتاب مسلمون تحت عنوان أو داخل غلاف الاقتصاد الإسلامي هو في حقيقته اقتصاد إسلامي.

ومن ناحية أخرى فانه ليس معنى ذلك أن هناك رؤية واحدة أو سياسة واحدة أو موقف واحد أو منظور واحد لمختلف الكتاب في الاقتصاد الإسلامي، الأمر غير ذلك فهناك التنوع وهناك المرئيات المتعددة، وليس الاقتصاد الإسلامي في ذلك شاذا عن بقية العلوم الإسلامية، فعلم الفقه هو الآخر يحتوى على التنوع والاختلاف في المواقف والمرئيات وما هو مستحب في مذهب قد يكون مكروها في مذهب آخر، وعلم التفسير هو الآخر حمال للتنوع والآراء. بل ان علم التوحيد هو أيضا يحتوى على ذلك.

وهكذا فقد نجد من ينادي في ظاهرة اقتصادية معينة برأى ومن ينادي فيها برأى مغاير، والكل يصدق عليه اقتصاد إسلامي طالما استخدم فيه المنهج العلمي السليم المعتمد على قواعد الشريعة والمستمد من مصادرها.

ومثالا على ذلك وجدنا ابن تيمية نادى بتدخل الدولة في النشاط الاقتصادى، بشكل ملموس، بينما نادى ابن خلدون بأفضلية الحرية الاقتصادية وابتعاد الدولة عن النشاط الاقتصادي إلى أبعد مدى ممكن.

أما عن التساؤل الثاني فانه يمكن الاجابة عليه بطرح تساؤل مفاده: هل محتوى مكونات الاقتصاد الإسلامي هو ما أنبثق عن الشريعة أو هو ما لا يتعارض مع الشريعة؟

وبالرغم ما يبدو من صعوبة هذا التساؤل الا أن الخلاف يكاد يكون شكليا فما لا يتعارض مع الشريعة هو منبثق عنها في حقيقة الأمر.

ورحم الله ابن القيم فقد أثار تساؤلا قريبا من هذا في بعض مؤلفاته فيقول: «هل لا سياسة الا مانطق به الشرع؟ أو ما لا يخالف ما نطق به الشرع؟

وأجاب ابن عقيل: بأن الصحيح أنها ما لا يخالف ما نطق به الشرع[1].

مواصفات الباحث في الاقتصاد الإسلامي:

ليس لأى شخص أن يزعم بأنه باحث في الاقتصاد الإسلامي أو بأنه «اقتصادى إسلامي» فلكل علم رجاله وباحثوه.

ومعروف أن العلوم بوجه عام مرتبطة ببعضها برباطات شتى من بينها رباط الوسيلة بالغاية أو المقدمة بالنتيجة. وفي الغالبية العظمى من العلوم لا نجد علما الا وهو متوقف على غيره من العلوم بصورة أو بأخرى. ومعنى ذلك أن الباحث في أي علم عليه أن يكون ملما الماما كافيا ببقية العلوم التي يتوقف عليها العلم الذي يبحث فيه.

ولا يكفي هذا بل لابد من توافر الملكة لدى الباحث التي تمكنه من صنع مكونات ما يبحث فيه.

---

(١) ابن القيم — الطرق الحكمية ص ١٢، ١٣ — دار الكتب العلمية، بيروت.

فاذا ما طبقنا ذلك على علم الاقتصاد الإسلامي فاننا نجد الصفات اللازم توافرها في الباحث الاقتصادي هي:ـــ

أولا:الالمام الكافي بالعلوم الإسلامية وبخاصة علوم الفقه وأصوله والتفسير والحديث والتاريخ الإسلامي. حتى يكون على بينة في كل ما يتناوله في بحثه، عالما بالقواعد والأصول الإسلامية في المجال الاقتصادي من الناحية النظرية والناحية العملية والناحية التاريخية. وغير خاف أن هذه العلوم تعتبر بالنسبة لعلم الاقتصاد الإسلامي اما مصادر له أو وسائل أو مقدمات.

وليس معنى ذلك أن يكون الباحث الاقتصادي متبحراً في كل تلك العلوم، فهذا ما لاطاقة لنا به وانما تكفي معرفة الجوانب الإسلامية المتعلقة فقط بالمسألة موضوع البحث. ورحم الله حجة الإسلام الغزالي حيث صرح بأنه ليس ضروريا أن يكون المجتهد محيطا بدقائق أصول الفقه أو الحديث أو النحو. وانما يكفي معرفته بالقضية التي يبحثها فحسب في هذه العلوم [١]

ثانيا:الالمام الكافي النابع عن دراسة متخصصة بعلم الاقتصاد الوضعي بنظمه وفروعه المختلفة، من حيث تاريخه ومدارسه ومذاهبه ومناهج البحث فيه وفرضياته ونظرياته وقوانينه.

ومرجع ذلك أن الباحث يبحث في ظواهر اقتصادية، والبحث فيها له قانونه ومنهجه ونظرياته التي لا يدركها الا من درس دراسة اقتصادية موسعة.

---

(١) الغزالي ـــ المستصفي. ص ٣٥٠ ـــ ٣٥٤ جـ٢. مرجع سابق.

ثالثا: توفر الملكة لدى الباحث التي تمكنه من دمج المعرفة الإسلامية بالمعرفة الاقتصادية بحيث يتمكن من الصياغة الدقيقة للموضوعات الاقتصاديةمن منظور إسلامي.

وتوفر هذه الصفة أمر ضروري لا يغني عنه المام كامل بالعلوم الشرعية ولا بالعلوم الاقتصادية.

ورحم الله ابن رشد اذ يصف الفقيه بأنه ليس من يحفظ مسائل الفقه وانما من يحسن صنعة الفقه، وقد ضرب مثلا على ذلك بتعريف الحذاّء فهل هو من يمتلك محلا مليئا بالأحذية أم هو من يجيد صنع الأحذية. وقال أنه هو الثاني، فقد يجيء له رجل له قدم كبيرة لايوجد في محله ما يوافقها أما صانع الأحذية فهو الذي يقدر على أن يصنع له حذاء مناسبا. اذن الملكة والقدرة على التحصيل والادراك والاستنباط أمر ضروري لاغنى عنه.

هذه هي مواصفات الباحث في الاقتصاد الإسلامي وبقدر اكتمالها لديه بقدر ما يكون مستواه العلمي. وبتفاوت تلك الصفات لدى من يقومون بالبحث في هذا المجال تتفاوت درجات الباحثين كما تفاوت الفقهاء في درجاتهم وطبقاتهم.

أسلوب البحث في الاقتصاد الإسلامي وأدواته:

مادمنا قد سلمنا بأن الاقتصاد الإسلامي يحتوي على الجانب التحليلي كما يحتوى على الجانب المذهبي فإن أسلوب البحث فيه متنوع طبقا لطبيعة المسألة محل البحث.

فاذا كانت المسألة مذهبية تدخل في نطاق ماينبغي وما لا ينبغي أو ما ينصح به فإن أسلوب البحث هنا يعتمد على معرفة بموقف الشريعة

من تلك المسألة، ومعرفة بالواقع الذي يراد استخدام أو عدم استخدام السياسة الاقتصادية بداخله. كذلك فان منهج البحث في جانب القواعد والقيم الحاكمة للظاهرة الاقتصادية وتكوين القواعد والاصوال الاقتصادية الإسلامية يعتمد هو الآخر على البحث في النصوص الإسلامية والاحكام الفقهية ومنها نستنبط القاعدة العامة الاقتصادية.

وعلينا تحرى العدل والمصلحة والتعرف عليهما من خلال معرفة الواقع ثم العمل طبقا لما يحققها. يقول ابن القيم: «ان الله سبحانه وتعالى — ماأرسل وأنزل كتبه الا ليقوم الناس بالقسط وهو العدل الذي قامت السموات والأرض عليه فاذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأى طريق كان فثم شرع الله ودينه».[1].

أما إذا كانت المسألة محل البحث هي مسألة تحليلية أو نظرية مثل العلاقات والروابط التي تربط الظواهر الاقتصادية بعضها ببعض. فان اسلوب البحث فيها لا يخرج عما هو متعارف عليه من المنهج الاستقرائي والمنهج الاستنباطي مستخدمين كل ما هو متاح لنا من أدوات رياضية أو أحصائية أو تاريخية تخدم في الوصول إلى المعرفة المطلوبة. وعلينا أن ندرك أن الباحث الاقتصادي في مثل تلك المسائل انما يقوم بمحاولة ذاتية حسب معرفته وادراكه ومعلوماته. ونحن مطالبون بالنظر. قال تعالى: (قل انظروا ماذا في السموات والأرض)[2]. والنظر يتضمن الاستقراء والاستنباط، ولقد استخدم علماء الاسلام خاصة علماء أصول الفقه أساليب التحليل المنطقية مثل القياس بأشكاله المختلفه، كما أستعان

(١) ابن القيم الطرق الحكمية. ص ١٤ مرجع سابق.

(٢) سورة يونس: الآية رقم ١٠١

علماؤنا بعلم الحساب في بعض القضايا الفقهية مثل المواريث. والرسول ـــ عليه الصلاة والسلام ـــ عندما أراد توضيح قضية الأجل والأمل لدى الانسان استعان باداة هندسية هي الخطوط. وقام برسمها بصورة بيانية توضح وتفسر هاتين المسألتين وما بينهما من ارتباط. اذن لا حرج علينا من استخدام الأسلوب العلمي المعروف للتوصل إلى مانراه من معارف.

هل يحتوي علم الاقتصاد الإسلامي على نظريات وقوانين؟.

هناك من يتحفظ على استخدام مصطلح «نظرية» في مسائل الاقتصاد الإسلامي بل هناك من يمنع ذلك بقوله: أن النظرية هي جهد بشرى يحتمل الصدق والخطأ. والاقتصاد الإسلامي بما له من طابع الهي لا يحتمل الخطأ. ونحن لا نرى ذلك، ولا نرى حرجا من استخدام هذه المصطلح العلمي الحديث. فالنظرية في جوهرها هي بنيان فكري علمي قائم على فروض معينة واختبارات لصحة هذه الفروض ومن ثم الخلوص إلى النتيجة أو المطلوب[1].

وطالما كانت الفروض سليمة من الناحية العلمية والواقعية بل وغير مخالفة لجوانب شرعية وطالما تم تمحيصها واختبارها وطالما استخدم المنهج العلمي السليم في كل تلك الخطوات فلا حرج من استخدامه والقول به ولا يضر بعد ذلك ورود الخطأ عليه، فهي جهد بشري في فهم ومعرفة مسألة ما، ولا مانع من وقوع خطأ في الجهد البشري. والرسول ﷺ يقول : «إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا أخطأ فله أجر واحد»

---

(١) Lipsey, Op. cit., PP. 16 - 128.

ولنصعد المسألة إلى علم الفقه. ألم يقل أئمة المذاهب هذه العبارة الشهيرة «قولي صواب يحتمل الخطأ وقول غيري خطأ يحتمل الصواب». ومع ذلك وجدنا لكل مذهب فقها خاصا به، فهناك الفقه الحنفي وهناك الفقه المالكي ... الخ .وكلها فقه اسلامي رغم ماتحمله من اختلافات في الكثير من الأحكام الشرعية[1]

يضاف إلى ذلك أن هناك جانبا تحليليا في الاقتصاد يقوم البحث فيه على المشاهدة والملاحظة ووضع الفروض واستنباط النتائج، وكل ذلك جهد فكري من صنع الانسان يحتمل الخطأ والصواب.

اذن لا حرج من استخدام هذا المصلح، كل ما في الأمر أن يراعى أن تكون الفروض غير متنافية مع القواعد الشريعة من جهة، كما يراعى ادخال فروض ذات طابع عقدي من جهة أخرى حتى تأتي النظرية نظرية اقتصادية ذات منظور إسلامي. كذلك لاحرج من استخدام مصطلح «القانون الاقتصادي» وكلمة قانون في مدلولها الاجتماعي العام لا تعني أكثر من علاقة منتظمة بين الظواهر الاجتماعية.

وقد استخدمها الفقه الإسلامي حتى لقد عنون امام مالكي هو ابن جزي كتابا له في الفقه بعنوان (قوانين الأحكام الشرعية). وهو في حقيقته ترجمة لسنن الله في كونه التي ربطت ظواهر وجزئيات الكون ببعضها بروابط معينة لا تتخلف.

---

(١) انظر في تفصيل ذلك: الامام الغزالي ـــ المستصفي جـ٢ ص ٣٦٣ وما بعدها، مرجع سابق. وانظر د. عبد الكريم زيدان «مجموعة بحوث فقهية» ص ٢٩٢، ٢٩٤ ـــ مؤسسة الرسالة ١٤٠٢هـ

وغير خاف أنه كي يصل الباحث الاقتصادي إلى صياغة قانون اقتصادي عليه أن ينظر ويلاحظ الظواهر أو الظاهرة الاقتصادية محل الدراسة، وأن يكرر ذلك مرارا وتكرارا ومن ثم يصل إلى الرابطة التي تربط هذه الظواهر. وسوف يطرأ تغيير على بعض القوانين الاقتصادية المعروفة في علم الاقتصاد وذلك من حيث أن المشاهدات في البيئة الإسلامية قد تكتسب مميزات خاصة في سلوكها مما يترك أثره على صياغة القانون ومضمونه.

وهكذا نرى أنه لا حرج بل سوف نجده ضروريا في أحيان كثيرة أن يستخدم الباحث في الاقتصاد الإسلامي ما هو متاح من مناهج وأدوات معروفة في علم الاقتصاد، بل ولا حرج من استخدام نفس الالفاظ والمصطلحات مثل مصطلح النظرية والقانون والمتغيرات...الخ. كذلك لا نجد حرجا من التعبير عن ذلك بالأسلوب اللفظي والأسلوب البياني والأسلوب الرياضي، وأى أسلوب يتاح أمام الانسان.

ومع ذلك فإنه بتقدم البحث في علم الاقتصاد الاسلامي سوف يمكن للباحثين تطوير الكثير من المفاهيم والمصطلحات الاقتصادية. وأدخال العديد من المصطلحات الاقتصادية الجديدة، بل وادخال أساليب بحثية جديدة.

....

المبحث الخامس
القواعد التي يرتكز عليها الاقتصاد الإسلامي

لكل نظام اقتصادي عقيدة يرتكز عليها في قيام أركانه وتحديد أهدافه[١].

ومن ثم فان البحث عن الأسس والمعطيات الأولية للنظام وللفكر الاقتصادي انما يبحث عنها في العقيدة التي يدين بها هذا النظام. واذا صح هذا بالنسبة للاقتصاديات الوضعية وما ترتكز عليه من عقائد وضعية هي الأخرى فللاقتصاد الرأسمالي عقيدته وقيمه التي قام عليها واتخذ هذا الطابع المميز[٢].

وبالمثل فان الاقتصاد الاشتراكي يقوم هو الآخر على عقيدة وضعية فلسفية شاملة لشتى شئون الحياة كما يزعم أرباب هذا الإقتصاد.

والحقيقة التي لايمكن الجدال بشأنها في هذا الصدد أن تلك الاقتصاديات لها أعماقها وقواعدها الفكرية والفلسفية بغض النظر عما تتضمنه تلك القواعد من صواب واخطاء.

واذا صح ذلك فانه ليصبح بالأولى بالنسبة للاقتصاد الإسلامي. فهو

---

(١) د. محمد منذر قحف. الاقتصاد الاسلامي ص ١٥ دار القلم، الكويت، ١٩٧٩ ، والدكتور محمد صقر. الاقتصاد الاسلامي . مفاهيم ومرتكزات ص مرجع سابق.

(٢) Max Weber, The protestant Ethich and the Spirit of Capitalism, london, 1930.

يرتكز على قيم وقواعد إسلامية تجعل منه أقتصادا متميزا عن غيره في طبيعته ووسائله وأهدافه[1].

وبدون أن نتفهم جليا هذه القواعد والقيم الإسلامية الحاكمة فان أي بحث في الاقتصاد الإسلامي هو ضرب من العبث. لا ينتج أى ثمرة بل قد ينتج ثمرات مرة ضارة من التخبط والتشويش وسوء الفهم.

وفيما يلي نعرض بايجاز لعدد من تلك القواعد التي هي في نظرنا تعتبر كليات القيم والقواعد الإسلامية فيما يتعلق بالمجال الاقتصادي. ومنها تتفرع العديد من القيم والقواعد الإسلامية.

قاعدة التوحيد:

ان أول أمر يميز المسلم عما عداه في شتى تصرفاته وسلوكياته والتي منها سلوكياته الاقتصادية هو ما يتصف به من عقيدة التوحيد. وليس هناك غير المسلم على ظهر الأرض يعتنق عقيدة التوحيد كما هي لدى المسلم، توحيد نقي خالص شامل.

المسلم يؤمن ايمانا كاملا بالله عز وجل ويؤمن بوحدانيته في كل شيء، ويؤمن في الوقت نفسه بأنه عبد كامل العبودية لله عز وجل.

هذا الموقف الذي قد يظنه البعض بعيدا عما نحن بصدده من البحث

---

(١) Mohamed Ariff "The concept of an islamic Econamy" P.2,Paper presented to the international Seminer on the Monetary and fiscal Economics of Islam Jeddah 1398H.

الاقتصادي هو في حقيقته يمثل الركيزة الأم التي يرتكز عليها النشاط الاقتصادي للمسلم.

ولعل من أبرز الأمثلة على ذلك مسألة التملك والملكية. تلك المسألة التي تمثل أهم محور يدور حوله النشاط الاقتصادي. ففي ظل عقيدة التوحيد هذه تحسم مسألة الملكية حسما مغايرا لما هي عليه في ظل غياب تلك العقيدة. فالمسلم يؤمن بأن المالك الحقيقي لكل شيء في الكون هو الله عز وجل: ﴿ لله ملك السموات والأرض ﴾[1].
﴿ لله ما في السموات وما في الأرض ﴾[2].
﴿ وآتوهم من مال الله الذي آتاكم ﴾[3].

بينما غير المسلم يرى أنه المالك لما تحت يديه على سبيل الحقيقة، وليست هناك ملكية أخرى فوق ملكيته.

اذن المواقف المبدئية من أهم محور اقتصادى مختلفة كل الاختلاف، وعنها تتفرع مواقف أخرى متباينة ومختلفة خاصة على مستوى المحور الثاني والأساسي في النشاط الاقتصادي وهو مسألة الانفاق والتوزيع. وقد مثل القرآن الكريم لذلك أبلغ تمثيل برجلين؛ احدهما مسلم والآخر غير مسلم. الأول: هو سيدنا سليمان اذ يقول: «هذا من فضل ربي ليبلوني أأشكر أم أكفر»[4].

---

(١) سورة الشورى: آية ٤٩

(٢) سورة البقرة: آية ٢٨٤

(٣) سورة النور: آية ٣٤

(٤) سورة النمل: آية ٤٠

والثاني: هو قارون اذ يقول: «قال انما أوتيته على علم عندي»[1]. كما تمثل هذا الموقف أيضا لدى قوم شعيب عندما قالوا له: «أصلاتك تأمرك أن نترك مايعبد آباؤنا أو أن نفعل في أموالنا ما نشاء».

وهكذانري تباين المواقف قد أمتد ليشمل شتى أوجه النشاط الاقتصادي على المستوى الانتاجى والانفاقي والتوزيعي وغير ذلك. ومصدر ذلك الأول هو عقيدة التوحيد وما أحدثته من تأثير جذرى على مسألة الملكية. بل وعلى التصور الكلي للحياة لدي المسلم، إنه يؤمن بأنه عبد لآله خالق مالك.

قاعدة الاستخلاف:

قال تعالى: ﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم مالا تعلمون﴾[2]. ﴿وهو الذي جعلكم خلائف الأرض﴾[3]. ﴿وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه﴾[4]. ﴿هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها﴾[5]. ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا﴾[6].

---

(١) سورة القصص: آية ٧٨
(٢) سورة البقرة: آية ٣٠
(٣) سورة الأنعام: آية١٦٥
(٤) سورة الحديد: آية ٧
(٥) سورة هود: آية ٦١
(٦) سورة البقرة: آية ٢٩

آيات بينات تركز على حقائق بالغة الأهمية في حياة الانسان بوجه عام وحياته الاقتصادية بوجه خاص.

ربما كان من أهم التساؤلات التي على الانسان أن يواجهها، وفي ضوئها يتحدد بشكل واضح منهج الانسان في حياته. ما هي وظيفة الانسان في الحياة؟ وما هو مركزه فيها؟ وما علاقته بالكون الذي يعيش فيه؟.

منهج المسلم في حياته ينطلق من تلك القواعد: هو أولا يؤمن بالله تعالى مالكا لكل شيء. وهو ثانيا يؤمن بأنه ليس مخلوقا هامشيا في الحياة بل وليس مخلوقا موازيا من حيث المركز والموقع مع بقية المخلوقات وانما هو ذو مركز معين منحه له الخالق المالك. هو مركز الخلافة. فالإنسان مستخلف من قبل الله عز وجل على الأرض يعمرها ويقوم على أمورها ويصلحها إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. فمبدأ الاستخلاف ذلك المبدأ الجوهري في حياة المسلم وعقيدته يؤثر تأثير جذريا هو الآخر في شتى جوانب حياة المسلم والتي منها حياته الاقتصادية.

فالاستخلاف يعكس من جهة السلطة والسيطرة من جانب الانسان على الأرض والموارد. فمنطق الخلافة يقتضي سلطة القرار في حدود الوكالة والخلافة. ومعنى ذلك: أن المسلم مخلوق فعال له سلطته وقراراته.

والاستخلاف يعكس من جهة أخرى خضوع الأرض وما فيها وما عليها من موارد لقدرة الانسان وسلطته. قال تعالى: ﴿ هو الذي جعل

لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور﴾[1]. ﴿وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعا منه ان في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾[2]. ﴿ألم تر أن الله سخر لكم ما في السموات وما في الأرض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة﴾[3]. ﴿الله الذي خلق السموات والأرض وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم وسخر لكم الفلك لتجرى في البحر بأمره وسخر لكم الأنهار. وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار. وآتاكم من كل ما سألتموه. وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ان الانسان لظلوم كفار﴾[4].

ومعنى ذلك أن العلاقة بين الانسان والطبيعة ليست علاقة صراع وحراب بين كائنين متنافرين، وانما هي علاقة منظمة تدور حول النفع والاستفادة، فالطبيعة خلقت بهذا النحو لتحقق للانسان منافعه وتشبع له حاجاته. فهي نعم من الله عز وجل ظاهرة وباطنة سخرها للانسان. والنعمة تحمل معنى التكريم كما تحمل معنى التنعم بها.

والاستخلاف يعكس من جهة ثالثة تحديد وتشخيص «وظيفة الانسان في الدنيا» وتبدو ضخامة وعظم الوظيفة من ضخامة وعظم موضوعها ومهمتها، انها خلافة الله عز وجل على الارض بكل ماتحتوي عليه من موارد ومخلوقات. ولا شك ان القيام بشأن ذلك هو أمر جليل

---

(١) سورة الملك: آية ١٥
(٢) سورة الجاثية: آية ١٣
(٣) سورة لقمان: آية رقم ٢٠
(٤) سورة ابراهيم: الآيات ٣٢ — ٣٤

يفرض على الانسان بذل كل جهد ممكن. والمطلوب من الانسان هوبنص الآية الكريمة عمارة الأرض:﴿ هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها ﴾ [1].أى: طلب منكم عمارتها والكشف عما فيها من طاقات وكنوز وخامات وتحويرها وتبديلها[2].

اذن الانسان ليس ضيفا على ملكوت الأرض يقضي وقته كيفما تيسر وأني شاء. له أن يقضيه في اللهو واللعب والفراغ، وله أن يقضيه في الرهبنة والانعزال عن الكون، وله أن يعيث فيه فساداً. كل ذلك مناقض تماما لمضمون وظيفة الإنسان في الأرض، بل ولفطرة الانسان ذاتها.[3].

والاستخلاف يعكس من جهة رابعة «انضباط السلوك البشري» فهناك قواعد ومبادىء وضعها الله عز وجل لتقوم عليها قاعدة الاستخلاف. وعلى الانسان أن يلتزم بها من منطلق إيمانه بفكرة أنه مستخلف ووكيل ..

إذن السلوك الانساني في الأرض له قواعده وله أصوله التي يجب أن تراعي. ويترتب على ذلك وجود قاعدة المسئولية الكاملة أمام الله تعالى مانح الخلافة.

وبقدر ما لدى الانسان من سلطة وسيادة على الكون ممنوحة له من

---

(١) سورة هود: آية ٦١

(٢) الجصاص ـأحكام القرآن. ص ١٦٥ جـ ٣ دار الكتاب العربي.

(٣) شوقي أحمد دنيا ــ الاسلام والتنمية الاقتصادية ص ٦٦ مرجع سابق.

قبل خالق الانسان والكون بقدر ما على الانسان من مسئولية. اذ بقدر السلطة تكون المسئولية طبقا للمنطق الاداري المعروف. وقواعد السلوك بوجه عام تدور حول: لا تفعل كذا. وافعل كذا. ولك الحق في فعل هذا أو عدم فعله. وبعبارة أخرى فهي تدور حول مبدأ «الحلال والحرام».

والاستخلاف من جهة خامسة يعكس ضرورة النشاط الاقتصادي وضرورة توسيعه وترقيته بصفة مستمرة طالما بقي الانسان. فقد طلب منا المولى عز وجل عمارة الأرض: ﴿ هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها﴾ . كما أنه تعالى أودع كونه العديد من الطيبات ولم يودعها بهذا التنوع وهذه الوفرة لتظل مكنونة في الأرض غير مستفاد بها. ولا يتأتى ذلك الا من خلال النشاط الاقتصادي المكثف في شتى المجالات الذي هو بالتعبير القرآني الخلاب ابتغاء من فضل الله تعالى.

قال تعالى: ﴿فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله ﴾ [١]. وقال الله تعالى: ﴿وآخرون يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله ﴾ [٢].

فالطيبات والموارد المنبثة في الأرض هي من فضل الله تعالى. وقد طلب منا ابتغاء فضله.

---

(١) سورة الجمعة: آية ١٠

(٢) سورة المزمل: آية ٢٠

قاعدة الثواب والعقاب:

اذا كانت وظيفة الانسان في الحياة ومركزه فيها تمثل أحد التساؤلات الكبرى أمام الانسان، فان غايات الحياة وأهدافها تمثل هي الأخرى احدى المسائل الاساسية للانسان. كما أنها احدى النقاط الكبرى في تمييز حياة المسلم عن حياة غيره. فالمسلم مربوط بقاعدة الثواب والعقاب في الدار الآخرة التي يؤمن بها ايمانه بربه وبرسوله. أى أنه يعيش حياتين؛ الحياة الدنيا والحياة الأخرى.

والدنيا في نظر المسلم مرحلة وقتية أو معبر يعبرها إلى الحياة الأخرى تلك الحياة الدائمة الخالدة:(وإن الدار الآخرة لهي الحيوان لو كان يعلمون)[1].

المسلم يدرك تمام الادراك أن حساب الأرباح والخسائر هو في الآخرة: ﴿ قل ان الخاسرين الذين خسروا أنفسهم وأهليهم يوم القيامة ألا ذلك هو الخسران المبين ﴾ [2].

المسلم اذن يستهدف من أعماله الاقتصادية وغيرها نيل أكبر قدر ممكن من الثواب في الآخرة الذي يتحقق عن طريق السير على منهج الله تعالى وطبقا لشريعته. والتي منها عمارة الأرض واصلاحها: ﴿ تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لايريدون علوا في االأرض ولا فسادا والعاقبة للمتقين ﴾ [3].

---

(١) سورة العنكبوت: آية ٦٤
(٢) سورة الزمر: آية ١٥
(٣) سورة القصص: آية ٨٣

اذن المسلم مشدود ومربوط بغاية نهائية هي ثواب الله تعالى في الآخرة. مع ملاحظة على أكبر قدر من الأهمية وهي أن تحقيق هذا يمر بالضرورة عبر فعالية المسلم وايجابياته في خلافه الله في الأرض، وفي عمارتها واصلاحها.

ومعنى ذلك أن ثواب الآخرة، ذلك الهدف النهائي للمسلم لا يتنافى مع نشاط الانسان في الدنيا والاستفادة بها، بل هو في الحقيقة متوقف عليه. ﴿من عمل صالحا من ذكر أو انثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون﴾ [١].

هذه هي غايات المسلم في حياته، فأين منها غايات من لايؤمن الا بما يرى؟ ورؤيته منحصرة في الحياة الدنيا حياة وحيدة نهائية. (ماهي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا).

فالمتعة واللذة والنفع هي أمور دنيوية بحتة. والثواب والعقاب في نظر غير المسلم هو موضوع دنيوي فقط. ومن ثم فكل ما يجلب له سرورا وبهجة ومتعة في الدنيا فهو مطلوبه ومستهدفه بغض النظر عن أى اعتبار آخر.

هذه بعض القواعد والقيم الإسلامية، ومنها يتضح لنا مدى تأثيرها في حياة المسلم الاقتصادية.

---

(١) سورة النحل: آية ٩٧

وفي ضوئها يمكن أن نتفهم وجهة النظر الاقتصادية عند المسلم. والتي يمكن إجمالها في عبارة واحدة هي أن المسلم مشدود إلى غاية عليا هي نيل ثواب الله ورضوانه، أى أن أعماله كلها هي أعمال هادفة ولها غاياتها ولا تقف عند حد الوسيلة فحسب أو العمل لذات العمل. كما هو الحال في الاقتصاد الوضعي الذي أصبح هدفه على حد تعبير المفكر الفرنسي روجيه جارودى «مجرد تشغيل الآلة لتنتج هذه الآلة ما قيمتها ملايين الدولارات من اسلحة الدمار، ثم تحول المجتمع إلى مجتمع استهلاكي يهدف إلى خلق حاجات ثم إلى اشباعها، وبالتالي فقد أصبح الفرد يعيش معيشة حيوان كل همه اشباع حاجاته».

ومن قبل جارودى بمئات السنين صاغها القرآن الكريم صياغة معجزة في قوله تعالى: ﴿ والذين كفروا يتمتعون ويأكلون كما تأكل الأنعام والنار مثوى لهم﴾ والمتعة في حد ذاتها غير مذمومة. ولكنها تذم عندما تصبح هي الغاية. فالمتعة لمجرد تحقيق المتعة ليس إلا تنقل الإنسان إلى الحيوانية، فالحيوان يأكل لمجرد الأكل والامتلاء.

الفصل الثاني

المشكلة الاقتصادية

بين الاقتصاد الاسلامي والاقتصاد الوضعي

من أشهر الموضوعات الاقتصادية موضوع اصطلح على تسميته «المشكلة الاقتصادية». لايخلو كتاب «أكاديمي» على مستوى المبادىء والأصول من تناوله في بداياته، حتى أن طلبة الاقتصاد في المراحل الأولى يحيطون بمعنى هذا المصطلح ومضمونه.

وتفيدنا هذه الكتب أن هذا الموضوع هو جوهر الدراسة الاقتصادية بل أنه سبب وجود علم الاقتصاد وتطوره.

ونلاحظ من ناحية أخرى أن هذا الموضوع يعتبر النقطة الأولى التي عندها وبسببها تنوعت المذاهب والنظم الاقتصادية من خلال تنوع مواقفها من المشكلة الاقتصادية على مستوى التشخيص والتفسير، وعلى مستوى العلاج والمواجهة[1].

ونلاحظ من ناحيةثالثة أن هذا الموضوع جعل علم الاقتصاد ودراساته تأخذ طابعا معينا جعلته بعيدا عن الواقع الحقيقي لما هي عليه الظواهر الاقتصادية.

وفيما يلي نعرض لموقف الاقتصاد الوضعي بإيجاز ثم نقدم مانراه عليه من ملاحظات ثم ندرس موقف الاقتصاد الإسلامي.

---

(١) د. عبد الهادي النجار «الاسلام والاقتصاد» ص ١٦. عالم المعرفة ــ الكويت ١٩٨٣م

المبحث الأول: موقف الاقتصاد الوضعي

يمكن القول بإيجاز شديد إن الاقتصاد الوضعي «الرأسمالي خاصة» يرى أن المشكلة الاقتصادية هي مشكلة وجدت بسبب ظاهرتين متعارضتين؛ فمن الواضح أن الانسان يحتاج إلى سلع وخدمات حتى يظل حياً يمارس وظيفته على ظهر الأرض، ومعلوم أن السلع والخدمات هذه تتوقف في وجودها على وجود الموارد والطاقات الكافية.

ولو كانت الموارد ووسائل الاشباع بقدر حاجات الانسان لما كانت هناك مشكلة إقتصادية. ولكن واقع الحال ــ كما يراه الاقتصاد الوضعي ــ غير ذلك.

فالموارد محدودة أو نادرة نسبيا بمعنى أنها لا تكفي لاشباع حاجات الانسان، وحاجات الإنسان من جهة أخرى غير محدودة بل هي متنوعة ممتدة متوالدة بصفة مستمرة. ومعنى ذلك أن هناك شيئا غير محدود يعتمد على شيء محدود ونادر وهنا تظهر المشكلة، التي يعبر عنها باختصار بأنها مشكلة الندرة scarcity التي تتضمن أن حاجات الانسان غير متناهية.

وهكذا نجد الفكر الاقتصادي الوضعي قد آمن بندرة الموارد وبلا نهائية الحاجات، ومن هذا الموقف المبدئي انبثقت كل أبحاثه وسياساته. ومن هذا الموقف أيضا تعقدت المشكلة الاقتصادية للإنسان وإستفحلت

وأصبحت واقعا جاثما على صدر سكان الأرض بعد أن كانت في حقيقتها من خيال الاقتصاديين.

وظهرت اليوم كتابات اقتصادية جيدة تثير بعمق مشكلة الندرة ومشكلة الحاجات غير المحدودة. وتؤكد بالاحصائيات والأرقام والمنطق على خرافة مشكلة الندرة ولانهائية الحاجات.

فهل صحيح أن الموارد نادرة؟ وهل حقيقي أن الأرض بما فيها وما عليها لاتكفي حاجات الإنسان؟ وهل صحيح أن الموت جوعا قدر محتوم على الجنس البشري؟.

لن نجيب هنا بمنظور إسلامي فلذلك فقرة قادمة وأنما نجيب من خلال الفكر الاقتصادى الوضعي نفسه على يد بعض كبار مفكريه المعاصرين. في كتاب صدر حديثا لكاتبين غربيين هما؛ فرانسيس مورلابيه وجوزيف كولينز، وهما من الكتاب المشهورين بالاهتمام بهذا الموضوع ولكل منهما كتابات فيه.

هذا الكتاب يحمل عنوانا مثيرا كأشد ما تكون الإثارة هو [صناعة الجوع وخرافة الندرة] [1] وأول رسالة يحملها هذا العنوان أن الجوع في العالم هو صناعة فهو عملية بشرية صناعية وليس عملية طبيعية محتومة، كما يحمل هذا العنوان أن مشكلة الندرة التي سيطرت على رجال الاقتصاد

هي في الحقيقة خرافة وليست حقيقة.
هذا الكتاب القيم يؤكد بالأمثلة والبيانات الواقعية على أن مشكلة

---

(١) وقد قامت بنشره مترجما إلى العربية عالم المعرفة بالكويت رقم ٦٤ ابريل ١٩٨٣

ندرة الموارد عن حاجات الإنسان هي مشكلة اصطنعها الإنسان واكتوى بنارها.

ويكفي أن نشير هنا إلى بعض فقرات من هذا الكتاب. ومن ذلك «إن تشخيص الجوع بأنه نتيجة لندرة الغذاء والأرض هو لوم للطبيعة على مشكلات من صنع البشر. ففي العالم يوجد على الأقل ٥٠٠ مليون من البشر سيئ التغذية، أو الجائعين. هذا الجوع يوجد في مواجهة الوفرة. وهنا تكمن الإهانة. ومن الطرق التي يمكن بها أثبات أن ندرة الأرض والغذاء ليست هي السبب الحقيقي للجوع توضيح أنه لاتوجد ندرة في أى منهما... بالقياس عالميا يوجد الآن مايكفي من الغذاء لكل فرد، فالعالم ينتج كل يوم رطلين من الحبوب — أى أكثر من ٣ ألاف سعر حرارى وبروتين وفير — لكل رجل وأمرأة وطفل على الأرض.وهذا التقدير لثلاثة الآلاف من السعرات — وهي أكثر مما يستهلكه شخص من أوربا الغربية — لايتضمن الأطعمة المغذية الأخرى العديدة التي يأكلها الناس من البقول والجوز والفواكه والخضروات ومحاصيل الجذور ولحوم الحيوانات التي تتغذى بالأعشاب، وهكذا. وعلى مستوى العالم فليس هناك أساس لفكرة أنه لايوجد من الغذاء ما يكفي الجميع، لكن الأرقام العالمية لا تعني سوى القليل إلا فيما يتعلق بدحض المفهوم الشائع القائل بأننا قد بلغنا حدود طاقة الأرض. والمهم هو ما إذا كانت توجد موارد كافية لإنتاج الغذاء في البلدان التي يجوع فيها العديدون، وقد وجدنا أن الموارد موجودة لكنها تعاني دائما من قلة الاستخدام أو من سوء الاستخدام، مما يخلق الجوع للكثيرين والتخمة للقلة»[1].

---

(١) ص ١٨ ، ١٩

ويدلل الكتاب على سوء الاستخدام وعلى الاسراف بالعديد من الأمثلة التي منها «أن كمية الأسمدة المستخدمة في مروج الولايات المتحدة وملاعب الجولف فيها وساحات مقابرها تعادل كل السماد الذي تستخدمه الهند لانتاج الغذاء»[1].

ومن العبارات اللاذعة الدامغة لهذين الكاتبين قولهما: «إن النظرية القائلة بأننا الآن ندخل عصر الندرة المحتومة لأن أعدادنا قد تخطت حدا مفترضا هي نظرية لايمكن إثباتها. ففي عالم تستشرف فيه الاحتياطات الغذائية عمدا لكي تحقق صادرات الولايات المتحدة من القمح أكبر قدر من العملة الأجنبية، ويكون فيها الصداع الرئيسي لمئات من مسئولي السوق المشتركة هو كيفية انقاص جبال ما يسمى بالفائض، تكون فكرة الندرة أسوأ من مجرد تشويه، لأنها تلقى ذنب الندرة على عاتق جماهير غير محددة من البشر وعلى الحدود الطبيعية التي لاتتعداها الأرض» [2].

وخلص الكاتبان إلى نتيجة هامة ضمناها هذه الفقرة « وأثناء دراستنا وقراءاتنا ورحلاتنا وأحاديثنا، وجدنا مفاهيم الندرة والذنب والخوف تقوم على أساس الخرافات، وتعلمنا أنه مامن بلد في العالم يعد سلة غذاء ميئوس منها ... ووجدنا أن الحل لمشكلة الجوع في العالم ليس لغزا. فهو ليس حبيس بلازما حية في بذرة تنتظر أن يكتشفها عالم زراعي شاب لامع. وهو لايظهر في الدراسات الاقتصادية الاحصائية لمخططي التنمية .بل إن المانع الحقيقي أمام مشكلة الجوع في العالم هو الإحساس بالعجز الذي يفرض علينا، أعنى الإحساس بأن ضخامة المشكلة خارج

(١) ص ١٢
(٢) ص ٦٨

نطاق سيطرتنا، وحقيقة الأمر هي أن الحل لمشكلة الجوع في قبضه أيدينا جميعا»[1]

كذلك فقد ظهرت كتب حديثة تؤكد على إمكانية تحقيق منتجات أكبر وأضخم بنفس الموارد المتاحة طالما توفر قدر من الترشيد وحسن الاستخدام. ومن بين تلك الدراسات التقرير الرابع إلى نادى روما الذي قدمه لفيف من العلماء تحت عنوان «الخروج من عصر التبذير»[2].

وهكذا نجد أن قضية اتهام بل إدانة الموارد بالعجز والقصور هي قضية خاطئة، والحق أن الموارد إما أنها لم تستخدم، أوأنها تستخدم في غير ما خلقت له.

هذا عن الموارد وما رميت به من ندرة. فماذا عن الحاجات. وهل صحيح أن حاجات الإنسان غير محدودة؟ وهل صحيح أن الإنسان مهما بذل ومهما كان وضعه لايستطيع أن يشبع حاجاته كلها بحيث يعيش راضيا مطمئنا سعيدا؟

لقد ظهرت كتابات وبحوث تفيد أن حاجات الإنسان الأساسية والتي يحتاجها الإنسان فعلا يمكن تصنيفها،بل ويمكن حصرها، وقد جرت محاولات متعددة فردية وجماعية لحصر تلك الحاجات وتوصيفها [3].

---

(١) ص ١٤ ، ١٦

(٢) انظر دنييس غابور وامبرتوكولومبو « الخروج من عصر التبذير : التقرير الرابع إلى نادي روما» ترجمة عيس عصفور. منشورات وزارة الثقافة ــ دمشق ١٩٨٢

(٣) د. اسماعيل صبري عبد الله « نحو نظام اقتصادي عالمي جديد» ص ٢١٥. الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٧م.

ولو جارينا الاقتصاديين في تقسيمهم للحاجة إلى حاجة أقتصادية وحاجة غير أقتصادية وقصرنا بحثنا على الحاجات الاقتصادية التي هي محل اهتمام الاقتصاديين لوجدنا أن تلك الحاجات يمكن إرجاعها من حيث الأصل إلى عدة أنواع لاتتجاوز العشر، وأهمها؛ الطعام واللباس والسكن والعلاج والنكاح والانتقال والتعليم. ونحن نؤمن بأن كل حاجة من تلك الحاجات يمكن أن تتمدد وتتفرع وتتوالد، ولكن ذلك لاينفى وجود حدود ومقادير من كل منها تكفي الإنسان وتجعله يعيش حياة مطمئنة. وعلينا أن ندرك مسألة على درجة كبيرة من الأهمية لم يدركها الاقتصاديون حق الإدراك فقالوا ما قالوه.

تلكم هي مسألة الحاجات والرغبات، وأنهما ليسا شيئا واحدا بل الفرق شاسع بينهما، من حيث المضمون، ومن حيث المدى والنطاق.

فالحاجة شيء يحتاجه الإنسان فعلا ويتوقف على وجوده حياة الإنسان حياة لائقة ويترتب على عدمه إما عدم الحياة نفسها أو شدتها وضنكها.

ومعنى ذلك أن حاجات الإنسان مضبوطة بطبيعة الإنسان وفطرته، أى أنه يمكن حصرها وتحديدها كما وكيفا ومن ثم يمكن اشباعها.

أما الرغبة فهي شعور نفسى يعترى الإنسان يجعله يطلب أو يشتهي شيئا ما، وهذا الشيء قد يكون أساسيا للإنسان فتكون الرغبة هنا حاجة كما قد يكون بعيدا عن حياة الإنسان، بحيث لايمثل أى إضافة جدية وحقيقيه لمعيشة الإنسان كما لا يمثل فقده أى حرمان أو شقاء أو ضنك له.

ومعنى ذلك أن الرغبات أمر متجدد متنوع وغير محدود. وعلى سبيل المثال نجد أن الإنسان في حاجة إلى شراب، ويمكن للماء العذب أن يشبع تلك الحاجة اشباعا كافيا، فإذا رغب الإنسان عن الماء العذب إلى المشروبات الصناعية فتلك رغبة وليست حاجة، والإنسان في حاجة إلى وسيلة انتقال فإذا تحققت له عن طريق سيارة عامة أو سيارة خاصة بسيطة فقد زالت الحاجة، فإذا رغب في أقتناء السيارات الفارهة الفخمة فتلك مجرد رغبة وليست حاجة للإنسان. وقس على هذا بقية الأشياء.

إذن هناك فرق واضح بين حاجات الإنسان وبين رغباته. وللأسف الشديد فإن هذا الفرق لم يكن واضحا أمام الاقتصاديين، الأمر الذي جعلهم يخلطون بينهما بلا تمييز. فتراهم يتحدثون عن حاجات الإنسان من منطق الرغبة وليست الحاجة.

وعلم الاقتصاد كعلم إنساني جدير به أن يشغل بإشباع حاجات الإنسان لا أن يجري وراء إشباع رغباته، فكان مثله مثل من يجري وراء السراب.

إذن المنطق العلمي المدعم بالواقع يرى أن المشكلة الاقتصادية لا تنهض على ندرة الموارد وعدم محدودية الحاجات بل تنهض على سوء الانتاج والتوزيع وجرى وراء الرغبات(١).

وبعبارة أخري فإن الحكم على الموارد بأنها نادرة وعاجزة فيه مغالطة،

---

(١) د. محبوب الحق « ستار الفقر » ترجمة احمد فؤاد بليغ . الهيئة المصرية العامة للكتاب

حيث أن الحكم عليها بذلك يتطلب توافر مقدمات معينة هي: أنها مستخدمة بفاعلية ورشد، وأنها موجهة لإنتاج الأهم فالأهم من حاجات الإنسان، وأنها موزعة بين الجنس البشري توزيعا عادلا، وأن حاجات الإنسان غير محدودة. وحيث أن ذلك كله غير قائم، فإن المقولة الذي يمكن قبولها هي أن المنتجات نادرة. وفرق بين ندرة الموارد وندرة المنتجات. وحيث أن الأنتاج والتوزيع سلوك إنساني فالمشكلة في حقيقتها مشكلة إنسانية سلوكية.

المبحث الثاني : موقف الاقتصاد الإسلامي

هل المشكلة الاقتصادية بمضونها المعروف في الاقتصاد الوضعي يعترف بها الاقتصاد الاسلامي؟.

وإذا لم تكن بهذه الكيفية معترفا بها، فهل هناك مشكلة اقتصادية بتوصيف آخر معترف بها؟ للتعرف على ذلك نتعرف على موقف الإسلام من مسألة الموارد أو وسائل الاشباع، ثم من مسألة الحاجات. وفي ضوء ذلك نقرر ماإذا كانت المشكلة الاقتصادية بمدلولها الوضعي قائمة أو غير قائمة[1].

موقف الإسلام من الموارد:

الموارد على المستوى الكوني «العالمي» كافية لحاجات الإنسان، وعلى المستوى الأقل نطاقا قد تكون نادرة.

---

(١) هناك معالجة جيدة قدمها الدكتور عبد المنان في ورقة باللغة الانجليزية نشرها المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الاسلامي بجدة ١٩٨٢ . ص ٨ — ١٦ بعنوان

Scarcity, choice and opportunity cost: Their dimensions in Iislmic Economics.

فإذا كان البحث على مستوى الجنس البشري والموارد المسخرة له أرضا وبحرا وجوا فهناك توازن أو عدم عجز من الموارد. ويعتمد هذا الموقف على نصوص من كتاب الله تعالى قال تعالى: «وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام سواء للسائلين»[1] نجد الآية تنص نصا صريحا على أن الله تعالى قد قدر في الأرض أقواتها تقديراً يغطى حاجات الإنسان بل يفيض عن حاجاته، فالأقوات مقدرة ومبارك فيها.

وفي آية أخرى يقول تعالى:﴿ وإن من شيء إلا عندنا خزائنه ومانتزله إلا بقدر معلوم ﴾[2] وفيها نجد النص الصريح على أن كل شيء في الأرض مقدر تقديرا علميا محكما.

وفي آية ثالثة يقول تعالى: ﴿ يابني آدم قد أنزلنا عليكم لباسا يواري سوآتكم وريشا ﴾[3] الخطاب موجه لبني آدم أى للجنس البشري بأن الله تعالى خلق لهم من الموارد ما يكفي لاشباع حاجة اللباس لكافة الأفراد.

وأخيراً فهناك آية صريحة كل الصراحة في التأكيد على هذا الموقف وهي قوله تعالى : ﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها﴾[4] ومعناها أن الله عز وجل قد تكفل بإرزاق كل كائن حي في الأرض ما يكفي حاجاته، وذلك عن طريق ماخلقه الله تعالى وسخره من موارد. هذا هو

---

(١) سورة فصلت. الآية رقم ١٠

(٢) سورة الحجر — الآية رقم ٢١

(٣) سورة الاعراف . الآية رقم ٢٦

(٤) سورة هود الآية رقم ٦

الموقف الإسلامي من الموارد على المستوى الكوني، وها قد جاءت الأبحاث والدراسات لتتفق مع موقف الاسلام هذا.

أما على المستوى الأقل نطاقا من المستوى العالمي مثل المستوى القومي أو الفردى أو الأقليمي فقد توجد ندرة في بعض الموارد، ويكون ذلك راجعا إلى قيام مجتمع ما بحيازة قدر أكبر من الموارد يفيض عن حاجاته فيحدث بذلك عجزا لدى مجتمع آخر. كما قد تحدث ندرة عرضية في بعض الموارد لبعض المجتمعات.

ومع ذلك علينا أن ندرك هنا بعض الأمور الهامة، التي منها أن موقف الإسلام من الموارد مرتبط تماما بموقفه من حاجات الإنسان، فالموارد كافية لحاجات الإنسان الحقيقية التي تتوقف عليها حياته ووظيفته في الحياة، ولكنها قد لاتكفي رغبات الإنسان وشهواته. وفي ذلك يقول الإمام الماوردي: « إن المال أقل من أن يوضع في كل موضع من حق وغير حق» وينقل عن معاوية قوله: « كل سرف فبإزائه حق مضيع» [1]

وذلك لحكمة جليلة يعلمها الله، وربما تكون هذه الآية الكريمة ﴿ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض ولكن ينزل بقدر ما يشاء إنه بعباده خبير بصير ﴾ [2] قد كشفت لنا بعض جوانبها.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فعلينا أن ندرك أن قانون الدنيا الذي وضعه الله تعالى لها أن الموارد هي من ناحية مقدرة، بعضها فيه بسطة

---

(١) خان زاده «منهاج اليقين شرح أدب الدنيا والدين» ص ٣٣١ دون ذكر ناشر.
(٢) سورة الشورى. الآية رقم ٢٧

وبعضها فيه تقتير، وهي من ناحية آخرى تتطلب العمل البشري حتى تصير منتجات؛ تصلح لاشباع حاجات الإنسان. وإذن فالدور البشري هام وضروري في قضية المعاش ﴿ هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه ..﴾ [1]وما دام الأمر كذلك فإن السلوك الإنساني يتوقف عليه المواقف الاقتصادي للإنسان. فإذا التزم السلوك جادة الطريق تجاه الموارد بأن يتعامل معها بالطريقة الرشيدة فلن يعيش مشكلة الندرة. أما إذا أصابة الانحراف سواء في عدم استخدام الموارد وتركها مكنونة في باطن الأرض أو على ظهرها، أو أساء أستخدامها بتدميرها أو استعمالها في غير ما خلقت له، أو أساء في علاقته بأخيه الأنسان. فسوف تظهر مشكلة الندرة نابعة من السلوك الإنساني نفسه وليست من قصور في الموارد. وهذا ما يعيشه العالم الآن بهذه المظاهر الانحرافية المتعددة.

موقف الإسلام من حاجات الإنسان:

من حيث المبدأ نجد الإسلام يفرق بوضوح بين الحاجات وبين الرغبات والشهوات. فالحاجات هي ما تستلزمه حياة الأنسان فعلا، بأن تتوقف عليها فطرة الإنسان وطبيعته وتستدعيها وظيفته في الحياة. فكل ما يتوقف عليه الكيان الإنساني المركب من عناصر روحية ومادية وفكرية يعتبر حاجة للإنسان يجب أن تشبع أو تلبى. كذلك فكل ما يتوقف عليه قيام الإنسان بوظيفته في الحياة التي تتمثل في عمارة الكون بالضوابط التي وضعها الله عز وجل وفي عبادة الله تعالى يعتبر حاجة للإنسان. وما عدا ذلك فهي رغبات وشهوات يعترف الإسلام لها بأنها غير محدودة ولا متناهية. يقول تعالى:﴿زين للناس حب الشهوات من

(١) سورة الملك .الآية رقم ١٥

النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث...﴾[1] ويقول في آية أخرى ﴿وتحبون المال حبا جما﴾[2] ويقول ﷺ : « لو كان لابن آدم واد من ذهب لأحب أن يكون له ثان ولو كان له ثان لأحب أن يكون له ثالث...» الحديث.

ويصور هذا الوضع حجة الإسلام الغزالي بقوله: «وإنما جرهم إلى جميع ذلك حاجة المطعم والملبس والمسكن، ونسوا ماتراد له هذه الأمور الثلاثة، والقدر الذي يكفى منها، وانجرت بهم أوائل أسبابها إلى أو اخرها، وتداعى بهم ذلك إلى مهاو لم يمكنهم الرقي منها. فمن عرف وجه الحاجة ألى هذه الأسباب والأشغال وعرف غاية المقصود منها فلا يخوض في شغل وحرفة وعمل إلا وهو عالم بمقصوده وعالم بحظه ونصيبه منها. وأن غاية مقصود تعهد بدنه بالقوت والكسوة حتى لا يهلك، وذلك إن سلك فيه سبيل التقليل اندفعت الأشغال عنه، وفرغ القلب وغلب عليه ذكر الآخرة وانصرفت الهمة إلى الاستعداد لها. وإن تعدى به قدر الضرورة كثرت الأشغال، وتداعى البعض ألى البعض، وتسلسل إلى غير نهاية[3]».

هذا عن الرغبات أما حاجات الإنسان فأصولها محدودة ومقدار الحاجات فيها محدود. فالحاجة إلى الطعام محدودة والحاجة إلى الثياب محدودة والحاجة إلى السكن محدودة، وهكذا بقية الحاجات، هناك مستويات لكل منها تكفي الإنسان، حتى حاجة الإنسان إلى التدين والعبادة هي الأخرى لها مستوى يكفى الإنسان، والعجيب أن الفكر

---

(١) سورة آل عمران. الآية رقم ١٤

(٢) سورة الفجر. الآية رقم ٢٠

(٣) الغزالي ـــ احياء علوم الدين. ص ٢٢٩ جـ ٣ دار المعرفة بيروت

الاقتصادي الذي نادي بلا نهائية الحاجات هو نفسه الذي نادى بقابلية الحاجة للاشباع. فكيف يتواءم هذا مع ذاك !![1].

هذا هو موقف الإسلام من الموارد وموقفه من الحاجات، ومنه يتضح أن الموارد ليست بعاجزة كما أن حاجات الإنسان ليست غير محدودة. وإذن فالتشخيص الوضعي لطبيعة المشكلة الاقتصادية مرفوض من وجهة النظر الإسلامية.

وليس معنى ذلك نفى المشكلة الاقتصادية كلية من حياة الانسان، وأنه سوف يعيش دائما في رغد من العيش، وأنه غير محتاج إلى بذل الجهد والقيام بالنشاط الاقتصادي. فواقع الإنسان قد يشهد مشكلة اقتصادية بصورة أو بأخرى، ولكنها في غالب أحوالها سوف تكون مشكلة سلوكية، أى أنها نابعة من السلوك الإنساني ذاته حتى ولو اتخذت مظهر ندرة في الموارد فسببها في الكثير الغالب هو سلوك الإنسان.

ذلك ماتنص عليه آيات قرآنية كريمة متعددة. ومنها قوله تعالىٰ: ﴿وضرب الله مثلا قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغدا من كل مكان فكفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون﴾ [2] ومنها قوله تعالى عن سبأ: ﴿لقد كان لسبأ في مسكنهم آية جنتان عن يمين وشمال كلوا من رزق ربكم واشكروا له بلدة طيبة ورب

---

(١) د. جلال أمين «خرافة الحاجات الإنسانية غير المحدودة» مجلة العربي مارس ١٩٨٢ ص ٢١ وما بعدها.

(٢) سورة النحل. الآية رقم ١١٢

غفور. فأعرضوا فأرسلنا عليهم سيل العرم وبدلناهم بجنتيهم جنتين ذواتي أكل خمط وأثل وشيء من سدر قليل. ذلك جزيناهم بماكفروا وهل نجازى إلا الكفور﴾[1]. ومنها قوله تعالى: ﴿ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض ولكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون﴾[2] ومنها قوله تعالى على لسان نوح عليه السلام: «فقلت استغفروا ربكم إنه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدراراًويمددكم بأموال وبنين ويجعل لكم جنات ويجعل لكم أنهارا»[3].

ناهيك عن مظاهرها الغالبة المتمثلة في ندرة المنتجات أو سوء توزيعها. والانتاج والتوزيع [4] سلوك إنساني اقتصادي.

وفي ضوء ذلك التشخيص الإسلامي لطبيعة المشكلة نجد مواجهتها ترتكز على مقومات هي:

أولا : بالنسبة للمجتمع الإسلامي قوة التمسك بالشريعة والتقرب إلى الله تعالى.

ثانيا : ترشيد عملية الانتاج كما وكيفا، اهدافا ووسائل. وربطها بالحاجات الحقيقية.

ثالثا : عدالة التوزيع على المستوى القومي وعلى المستوى الاقليمي وعلى المستوى العالمي،ويدخل في وسائل تلك المواجهة التكامل الإسلامي، والتعاون الدولي العادل.

---

(١) سورة سبأ. الآيات رقم ١٥، ١٦، ١٧

(٢) سورة الأعراف. الآية رقم ٩٦

(٣) سورة نوح. الآيات رقم ١٠، ١١، ١٢

(٤) الاستاذ محمد باقر الصدر — اقتصادنا — ص ٣٠٧ — مرجع سابق

هذا هو موقف الاقتصاد الإسلامي — بإيجاز — من المشكلة الاقتصادية. ولعل أبرز ما فيه أنه جعلها مشكلة ميسورة العلاج إن وجدت، فعلاجها في يد الإنسان وقبضته، وليس في أشياء خارجة عن نطاق قدرته.

أما عن كيفية علاجها بالتفصيل فهذا ما نتعرف عليه من خلال بحثنا لمسألة الاستهلاك ومسألة الانتاج ومسألة التوزيع ، وذلك في فصول قادمة.

الباب الثاني

دراسة في الاقتصاد الجزئي
من منظور إسلامي



الفصل الأول
الاستهلاك وسلوك المستهلك

من الناحية العملية فإن الاستهلاك يعد الهدف النهائي من النشاط الاقتصادي في الاقتصاد الوضعي، ومن الناحية الفكرية والنظرية يعتبر مبحث الاستهلاك هو المقصود النهائي لمباحث علم الاقتصاد الوضعي.

وفي هذا الفصل ندرس موقف الاقتصاد الإسلامي من قضية الاستهلاك، متناولين بعض المفاهيم الأساسية في هذا المجال، مثل مسألة الحاجة والطلب والعلاقة بينهما وكذلك مسألة المنفعة والمدلول الإسلامي لها ثم مسألة توازن المستهلك المسلم. ومن خلال ذلك نتعرف على وجهة نظر الاقتصاد الإسلامي تجاه قضية الاستهلاك. وسوف نتعرض لبعض الجوانب الكلية المرتبطة بهذا الموضوع مثل مسألة الميل للاستهلاك، والمستوى الذي يكون عليه في مجتمع إسلامي*.

---

* رأينا ارجاء تلك المسألة حتى نتناولها مفصلة في الباب الثالث.

المبحث الأول: الحاجة والمنفعة

الحاجة: Need

في الفصل السابق تناولنا الحاجة من بعض جوانبها ذات الصلة بالمشكلة الاقتصادية، وفي هذا الفصل نعرض لبعض جوانبها الأخرى خاصة ما يرتبط منها بمسألة الطلب.

تعرف الحاجة في الأدب الاقتصادي الوضعي بأنها «الرغبة في الحصول على وسيلة من شأنها أن توقف إحساسا أليما، أو تمنع حدوثه، أو تحتفظ بإحساس طيب أو تزيد منه أو تنشئه» (١).

ومعنى ذلك أن الحاجة تترجم في طلب مايزيل ألما أو يحقق لذة، أى أنها تدور مع فكرة اللذة والألم. ومن جهة أخرى فقد نظر الاقتصاد الوضعى للحاجة على أنها حقيقة محايدة، بمعنى أنه يكفي مجرد توافر الرغبة في الشيء مع القدرة على دفع ثمنه، بغض النظر عما إذا كانت الرغبة مشروعة أو غير مشروعة، ضارة أو مفيدة، حقيقية أو وهمية.(٢).

كذلك فإن الاقتصاد الوضعي لا يعتد بالحاجة طالما هي في مرحلة الإحساس النفسي فحسب دون أن يتوفر لها عنصر موضوعي خارجي

---

(١) د. رفعت المحجوب «الاقتصاد السياسي» جـ ١ ص ٦٧ دار النهضة العربية ١٩٧٩م

(٢) جان مارشال «الاقتصاد السياسي» ترجمة د.هشام متولي جـ٢ ص ٩ دمشق م

— K- Wicksell ''Lectures on polilical Econamy'' Vol., 1 London, PP. 15 - 16.

هو القدرة على دفع ثمن الوسيلة التي تشبع تلك الحاجة، وذلك بالرغم مما قد تكون عليه الحاجة من شدة والحاح[١].

على هذا النحو المعيب عالج الاقتصاد الوضعي مسألة الحاجة التي تعد من أهم المسائل الاقتصادية، لما يترتب عليها من آثار على مستوى الطلب وعلى مستوى العرض وعلى بقية المستويات.

والأمر هنا مغاير لذلك كلية في الاقتصاد والإسلامي، فالإنسان بما أنه مركب من مجموعة عناصر روحية وفكرية وجسمية ممزوجة ومختلطة، لايوجد منها عنصر مستقل عن الآخر، ولو فقد الإنسان منها عنصرا لما بقي أنسانا، طالما أن فطرة الإنسان هي هكذا فإن حاجة الإنسان هي الأخرى ذات طبيعة مركبة حتى لو اتخذت مظهرا معينا، فحاجة الإنسان للطعام مثلا ليست حاجة لعنصر معين من عناصر الإنسان، وإنما هي حاجة كل الإنسان، لأن الجسم لا يشبع وحده بمعزل عن بقية العناصر، كما أن الطعام كما يؤثر في الجسم يؤثر أيضا في الروح وفى الفكر، ومن ثم فقد اشترط الإسلام في الطعام أن يكون طيبا ذاتا ومعنى.

والمغزى من ذلك أن يراعى أن تحقق الوسيلة الإشباع المطلوب منها بحيث تكون على الأقل محايدة لبعض عناصر الإنسان ــ إن أمكن ــ فإن كان هناك ضرر ببعض عناصره فليراع الترجيح فإن كانت النتيجة النهائية نفعا فهي حاجة حقيقية وإلا فهي ليست حاجة للإنسان، ولذلك حرمت الخمر وحرم الزنا وشرع الجهاد[٢].

---

(١) د. رفعت المحجوب ــ الاقتصاد السياسي ــ ص ٦٨ جـ ١ مرجع سابق

(٢) د. شوقي دنيا «تمويل التنمية في الاقتصاد الاسلامي ــ دراسة مقارنة» ص ٥٣ وما بعدها رسالة دكتوراه مقدمة لتجارة الأزهر ١٩٨٢م

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الحاجة ليست مجرد تحقيق لذة أو دفع ألم، وإنما الحاجة لها وظيفة موضوعية هي المحافظة على القوى والعناصر الإنسانية المختلفة والعمل على تنميتها وترقيتها. ولبيان ذلك علينا أن نفرق بوضوح بين وظيفة الحاجة وتحريك الدوافع التي تدفع الإنسان للحصول على الوسيلة التي تشبعها. فوظيفة الحاجة ليست دفع ألم أو تحقيق لذة ومتعة، وإنما المحافظة على قوى الإنسان، فحاجة الإنسان للإكل ليست لدفع ألم الجوع أو لتحقيق لذة الشبع، وإنما للمحافظة على الجسم وبناء خلاياه، ولا ينفي ذلك الإحساس بلذة أو بدفع ألم، فقد أوجد الله تعالى ذلك الإحساس كدافع لاشباع الحاجة لا على أنه هو نفس الحاجة؛ يقول الإمام الشاطبي: «إن الله تعالى وضع في الأمور المتناولة ايجابا أو ندبا أشياء من المستلذات الحاملة على تناول تلك الأمور لتكون اللذات كالحادي إلى القيام بتلك الأمور» [1] وإذن فقد أوجد الإسلام الاتساق بين الحاجة كوظيفة وبين اللذة كدافع لتحقيق الحاجة، أى أن الانفصام بين مصلحة الفرد ولذته غير قائم في الإسلام[2].

وكذلك فإن الاقتصاد الإسلامي لا يقر إهمال الحاجة طالما لم تترجم في صورة طلب، فهو يصنف الحاجات ويرتبها ثم يعبىء الموارد لانتاج ما يشبع تلك الحاجات غير مقيد بالحاجز المالى، فإذا لم يكن لدى الفرد مال فإن الدولة والجماعة مسئولة من خلال جهاز التحويلات المالية

---

(١) الشاطبي «الاعتصام» جـ١ ص ٣٤٣ المكتبة التجارية الكبرى.

(٢) د. محمد أنس الزرقا «صياغة إسلامية لجوانب من دالة المصالح الاجتماعية» بحوث مختارة من المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي. ص ١٦٨ نشر المركز العالمى لابحاث الاقتصاد الاسلامي .جدة ١٤٠٠ هـ

بمصادره المتعددة عن أمداده بالأموال اللازمة للحصول على مايشبع حاجته أو تقدمها له دون دفع ثمن منه(١).

وتعتبر هذه المسألة من المسائل التي أثارت اهتمام بعض كتاب الاقتصاد الإسلامي. فقد تناولها الدكتور عبد المنان بقدر كبير من التفصيل ونحن نتفق معه فيماذهب إليه، وإن كانت لنا بعض الملاحظات حول مناقشته (٢).

ومهما يكن من أمر فلا خلاف حول قصور الطلب بمفهومه الوضعي، حيث لايعترف إلا بالقدرة المالية فحسب مهما كانت تفاهة الحاجة أو عدم جديتها، ولا يعترف بالحاجة العارية عن المقدرة مهما إشتدت.

ومن هذا المنطلق نادي د. عبد المنان بالحاجة الحقيقية بديلا عن الطلب الفعلي، وقدم تحليلا جيدا يكشف عن مميزات منحنى الحاجة الفعلية على منحنى الطلب الفعلي المعهود في الاقتصاد الوضعي. ومع ذلك فلنا تساؤل هنا هو: هل الفقير الذي ليس بيده مال وله حاجة حقيقية يدخل السوق ويشترى مايحتاجه في ظل نظام الحاجة الفعلية بدلا من نظام الطلب الفعلي؟ وبأي مال يشتري؟ إنه طالما تم الشراء فقد وقع طلب ووجدت قدرة مالية.

وإذن فقد تحولت الحاجة إلى طلب. وبدونه ما كان ليحصل على

---

(١) مالك بن نبى «المسلم في عالم الاقتصاد» ص ٩٥ دار الشروق

(٢) M. Abdul manaan, Islamic Perspectives on market prices and Allocation, InternationalCentre for Research in islamic Economics Ieddah; 1402 H ,.PP.5 - 20.

حاجته من السوق، اللهم إلا إذا قلنا إن البائعين في ظل النظام الإسلامي سوف يمدون الفقراء بما يحتاجون دون دفع ثمن، واذا صح هذا في حالات فردية فإنه لايصح كنظام عام يسير عليه السوق. أى أن الفقير إذا لم يتأت له المال فلن يستطيع اشباع حاجاته من مؤسسات الانتاج والعرض،فهل معنى ذلك أن الأمر عاد كالاقتصاد الوضعي؟ لا؛ فقد واجه الاقتصاد الاسلامي هذا الموقف من خلال أجهزة التحويلات المالية المستمرة والمتدفقة من الأغنياء إلى الفقراء والتي تضمن توافر المقدرة الشرائية في أيدى الفقراء بالقدر الذي يمكنهم من أشباع حاجاتهم الأساسية، كما أن الدولة تتولى بنفسها توفير بعض إحتياجاتهم دون مادفع ثمن منهم، وهي في الحقيقة تنوب عنهم بما لديها من قدرة شرائية ومالية.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن ما يعيب الطلب في ظل الاقتصاد الوضعي من أنه لايعبأ بنوعية الحاجة طالما ترجمت في شكل طلب أى دعمت بالمقدرة المالية، سوف تقضى عليه إلى حد بعيد القيم الإسلامية والتشريعات التي تحكم عملية الانتاج ونوعية المنتجات من جهة وتحكم سلوك الفرد والتي تحول بينه وبين الإسراف من جهة أخرى، وفي ظل تلك البيئة لن نجد طلبا ذابال قائما على مجرد توافر القوة الشرائية. بل مراعي فيه القيم والقواعد الإسلامية الحاكمة.

نخلص من ذلك بأن جوهر القضية لا يتمثل في كون مصطلح الطلب كافيا أو غير كاف وفي أستبداله بمصطلح الحاجة، وإنما يتمثل في قيام الطلب الفعلي على أساس من الحاجة الحقيقية بحيث يستوعبها سواء ماجاء منها مدعما بقوة شرائية ذاتية أو ما اكتسب تلك القوة الشرائية من أجهزة أخرى في الدولة. وبحيث لا يظهر إلا بوجودها ولا يتسع لرغبات وشهوات لا تمثل حاجة فعلية.

في ظل تلك الضوابط لا نرى حرجا من استخدام مصطلح الطلب والابقاء عليه في التحليل الاقتصادي الإسلامي.

المنفعة: Utility

المنفعة من النفع، والنفع هو ضد الضرر. قال تعالى ﴿ قل لا أملك لنفسى نفعا ولا ضراً إلا ما شاء الله﴾ الآية [1]وقال تعالى على لسان نوح ﴿ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن انصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم﴾[2] الآية.

وقال تعالى:﴿ لكم فيها منافع ولتبلغوا عليها حاجة في صدوركم.﴾[3] الآية وفي آية أخرى ﴿ وإن لكم في الأنعام لعبرة نسقيكم مما في بطونها ولكم فيها منافع كثيرة ومنها تأكلون﴾[4].

نلاحظ أن النفع قد جاء ضد الضرر مما يعني أن المنفعة تفيد تحقيق مصلحة للإنسان وفائدة له . كما جاء بمعنى الفائدة، ولا ينفعكم نصحي أى ولا يفيدكم.

كما نلاحظ أيضا أن القرآن الكريم قد أستخدم هذا اللفظ في سياق

---

(١) سورة الأعراف. الآية رقم ١٨٨
(٢) سورة هود. الآية رقم ٣٤
(٣) سورة غافر. الآية رقم ٨٠
(٤) سورة المؤمنون. الآية رقم ٢١

بعض المخلوقات المفيدة للإنسان أو بعبارة اقتصادية جاء استخدام هذا اللفظ في سياق بعض السلع مبينا أنها مفيدة للإنسان، بل أكثر من ذلك جاءت الآية الكريمة مقرنة المنفعة بالحاجة مشيرة إلى أن السلع قادرة على سد حاجة الإنسان.

من ذلك نخلص بحقائق عدة منها:
أن المنفعة تعبير إسلامي، وأن مضمونه العام هو المصلحة والفائدة ومنع الضرر، وأنه لايعني مجرد اللذة والمتعة بمالها من أحاسيس. بل يعني ما هو أكثر من ذلك وأعمق. إنه يعني تحقيق مصلحة أو فائدة حقيقية للإنسان، وليس هناك أبلغ في تصوير ذلك من مقابلته بالضرر، كما وضح القرآن، فهو كل ما يزيل ضررا أو يمنع حدوثه، والضررشيء ممكن تصوره واخضاعه للمقاييس الموضوعية.

ومعنى ذلك أن المضمون الإسلامي للمنفعة يتفوق على المضمون الوضعي لها الذي اعتراه انحراف إلى ناحية المتعة واللذة، بحيث يقال فيه إنه مايزيل ألما أو يمنع حدوثه أو يحقق متعة ولذة. ومناط التفوق أن الضرر خاضع للتحديد والادراك العلمي الموضوعي، عكس الألم أو اللذة فهي احاسيس ذاتية غالبا ماتكون مضللة بل ومتنافية مع مصلحة الانسان وفائدته. كما أيد ذلك علماء النفس [1].

وبهذا نجد أنه لاحرج من أستخدام مصطلح المنفعة كمصطلح اقتصادي له مدلول إسلامي مميز، ولا مبرر لتركه والبحث عن مصطلح آخر.

---

(١) جميل صليبا «علم النفس» ص ٢٢٥ دار الكتاب اللبناني.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد كشفت لنا الآيات الكريمة المذكورة عن اقتران ثلاثة ألفاظ ببعضها؛ الحاجة ــ السلعة ــ المنفعة. فهناك الفلك والأنعام، وهي سلع، وهي قادرة على دفع وسد حاجة الإنسان فهي نافعة له.

ومن هذا يمكن القول إن استخدام مصطلح المنفعة بمعنى قدرة السلعة والخدمة على أشباع حاجة الإنسان هو استخدام مقبول إسلاميا.

تعظيم المنفعة في الاقتصاد الاسلامي

نشير مبدئيا إلى أننا سنعرض لبعض جوانب هذا الموضوع عند تناول مسألة توازن المستهلك في فقرة قادمة من هذا الفصل. وهنا نكتفي بالاشارة إلى بعض الجوانب العامة لهذا الموضوع. نحن نعلم أن شتى النظم الاقتصادية بل النظم الاجتماعية عامة تستهدف تحقيق أكبر قدر ممكن من النفع للإنسان. مهما تنوعت مظاهر وجوانب هذا النفع كأن يتمثل في أشباع أو ايراد أو أمن واستقرار أو...الخ. والتساؤل الهام هنا هو: إلى أى مدى نجحت النظم الاقتصادية الوضعية في تحقيق هذا الهدف؟.

قد يبدو لنا في بعض الحالات أن هناك من الاقتصاديات الوضعية مانجحت في ذلك. فقد نجحت في أنتاج المزيد من السلع والخدمات النافعة للإنسان، والتي تشبع المزيد والمزيد من رغباته. ولكن تمحيص الموقف يكشف لنا عن تحفظات متعددة وقوية تجاه هذه المقولة. ليس أهمها البحث والتحرى عن نوعية وحقيقة هذه السلع والخدمات للتعرف على ما إذا كانت تشبع حاجة حقيقية للإنسان، أم أنها تحاول إشباع حاجات وهمية أو مجرد رغبات وشهوات؟ وللتعرف على ماإذا كانت قد

أنتجت نتيجة لوجود حاجة موجودة مسبقا لدي الإنسان أم أنها ظهرت أولا بغرض لفت نظر الإنسان وإثارة حواسه وأحاسيسه بل وإيجاد رغباته التي تدفعه للحصول على تلك السلعة أو الخدمة.

هذا على مستوى الأشخاص الذين تمكنهم قدراتهم الشرائية من طلب تلك المنتجات، ولن نجد أشخاصا كثيرين على هذا النحو إلا بقدر مانجد أضعاف أضعافهم من الأشخاص الذين باتوا في حرمان من سد حاجاتهم الأساسية.

أما على مستوى الكثرة الغالبة من السكان فإن مثل تلك السلع والخدمات لا تضيف قيمة تذكر إلى رصيدهم السلعى والخدمى، بل قد لايعرفون عنها شيئا.

كذلك فعلينا أن نتحرى حقيقة الموقف حيال صحة النفع والمصلحة المزعومة في العديد من السلع والخدمات فقد نجدها تحمل ضررا مستقبليا بالغا يجُب ماتحمله من لذة وقيته، كما قد نجدها تحمل أضرارا بالغة ببعض قوى الإنسان وعناصره لحساب لذة بعض قواه الأخرى.

ولسنا في حاجة إلى القول بأن الاقتصاد الوضعي قد خوَّل للإنسان سلطة مطلقة في تقدير مايراه نافعا. وقد أثبت علم النفس الذي يعتبر رئدا لعلم الاقتصاد في مسألة المنفعة أن الإنسان لا يتمكن دائما من تحديد ما فيه نفعه الحقيقي ومصلحته، وأنه كثيراً ماتكون إشارات اللذة والألم خادعة ومضللة بل ومدمرة.

ومن قبل علم النفس فقد نبه علماء الإسلام على تلك الحقيقة التي

توصل إليها علم النفس، ومن هذا القبيل قول الإمام الشاطبى: «وكم من لذة وفائده يعدها الإنسان كذلك وليست في أحكام الشرع إلا على الضد كالزنا وشرب الخمر وسائر وجوه الفسق والمعاصى التى يتعلق بها غرض عاجل»[1].

بل وقبل ذلك أشار القرآن الكريم إلى تلك الحقيقة حيث يقول في الآية الكريمة: ﴿ كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لاتعلمون ﴾ [2]

وحيث أن الاقتصاد والإسلامي يرتكز على العقيدة الإسلامية وينبثق من الشريعة الإسلامية، بمعنى أنه في قواعده وكلياته وفي اتجاهاته وسياساته وفي تحليلاته ونظرياته يرتكن على العقيدة والشريعة التي تعرف عليها من خلال المصادر الاسلامية؛ القرآن والسنة والاجتهاد.

حيث أنه كذلك فإنه في موقفه من قضية المنفعة والحاجة والرغبة قد برىء مما وقع فيه الاقتصاد الوضعي. فهو يؤمن على حد قوله الشاطبي بأن «المصالح التي تقوم بها أحوال العبد لايعرفها حق معرفتها إلا خالقها وواضعها، وليس للعبد علم بها إلا من بعض الوجوه، والذي يخفى منها أكثر من الذي يبدو له، فقد يكون ساعيا في مصلحة نفسه من وجه لا يوصله إليها، أو يوصله إليها ناقصة لاكاملة، أو يوصله إليها عاجلا لا آجلا، أو يكون فيها مفسدة تربى في الموازنة على المصلحة فلا يقوم خيرها

---

(١) الشاطبى «الموافقات» حـ ١ ص ٥٠ دار المعرفة بيروت.

(٢) سورة البقرة. الآية رقم ٢١٦

بشرها، فلهذا بعث الله النبيين مبشرين ومنذرين، فإذا كان ذلك كذلك فالرجوع إلى الذي وضعه الشارع رجوع إلى وجه المصلحة على الكمال بخلاف الرجوع إلى ماخالفه»[١].

والترجمة الاقتصادية لمضمون تلك الفقرة أن الاقتصاد الاسلامي يقدم للإنسان أكبر نفع حقيقي ممكن. يقول ابن تيمية: « والمنفعة المطلقة هي الخالصة أو الراجحة، وأما يفوِّت أرجح منها أو يعقب ضرراً ليس دونها فإنه باطل في الاعتبار. وأما مايظن فيه منفعة وليس كذلك، أو يحصل به لذة فاسدة فهذا لا منفعة فيه بحال. ولذلك مانهى الله عنه ورسوله باطل ممتنع أن يكون مشتملا على منفعة خالصة أو راجحة»[٢].

وإذن فإننا لانجد حرجا في سعي الفرد المسلم إلى تكثير ما يحصل عليه من منافع في سلوكه الاقتصادى وغيره مع الأخذ في الحسبان أن المسلم له حياتان؛ دنيا وآخرة، وأنه في كل سلوكاته يستهد تحقيق أكبر نفع في الحياتين معا، وأن كل تصرف في دنياه يؤثر على نفعه في الآخرة إيجابا أو سلبا.

نخلص من ذلك بالقول إن الإسلام بنظمه وتنظيماته يقدم للفرد أقصى قدر ممكن من المنفعة الحقيقية التي تعنى عدم الضرر، فكل ما يلحق ضررا، أو أذي بالانسان فإنه غير قائم ، ولا يبقى إلا مايحقق نفعا خالصا أو راجحا.

---

(١) الشاطبى «الموافقات» جـ ١ ص ٣٤٩ مرجع سابق

(٢) ابن تيمية «مجموعة الرسائل والمسائل» جـ ٥ ص ٢٥ دار الباز مكة المكرمة.

فإذا جمعت تلك المنافع فإنها تكون أعظم بكثير ممالو جمعت المنافع بمفهومها الوضعي لما فيها من منافع سلبية.

يضاف إلى ذلك أن الاقتصاد الإسلامي يؤمن إيمانا راسخا بقاعدة عدالة التوزيع ويقيم لتحقيقها العديد من الأجهزة التي تضمن بصفة مستمرة ألا يكون المال دولة بين الأغنياء وحكرا عليهم.ومعنى ذلك أن الغالبية العظمى من أفراد الجماعة الإسلامية سوف تعيش في ظل النظام الاقتصادي الإسلامي حياة الكفاية بما يتضمنه من أشباع للحاجات الإنسانية الحقيقية. بمعنى أنه في غالب الأمر سوف ينتفع كل فرد مسلم بما هو منتج من سلع وخدمات.وبهذا علّنا نلمس بعض جوانب الإعجاز في قوله تعالى عن القرآن ــ المصدر الأول للأسلام. ﴿ إن هذا القرآن يهدى للتي هي أقوم ﴾ [1]

فإذا أضفنا إلى ذلك كله ما قدمته الشريعة من ترتيب دقيق لمصالح الإنسان، مقيمة بذلك سلما للأولويات يحتوى على الدرجات الثلاث المعهودة؛ الضرورية، والكمالية، وما بينهما والتي يطلق عليها «الحاجية».

وأنه على كل مستوى؛ فرديا كان أو جماعيا يجب أن يراعى هذا الترتيب، فيبدأ باشباع الضرورى ثم الحاجى ثم الكمالي[2].

وحيث أن المنفعة مرتبطة في وجودها وعدمها وفي قوتها وضعفها

---

(١) سورة الاسراء. الآية رقم ٩

(٢) لمزيد من المعرفة في هذا الموضوع تراجع رسالة المؤلف للدكتوراه «تمويل التنمية» ص ١٣٩ وما بعدها مرجع سابق.

بالحاجة، وحيث أن الحاجة إلى الضرورى اشد منها إلى الحاجى، وهي إلى الحاجى أشد منها إلى الكمالى فإن الاقتصاد الإسلامي يقدم بذلك برهانا آخر على عظم ما يقدمه من نفع حقيقي للفرد وللجماعة.

وحديثنا هذا عن الحاجة والمنفعة يجرنا إلى الحديث عن نظرة الاقتصاد الإسلامي إلى الاستهلاك والإطار الذي وضعه له . وهذا ما نقوم به في الفقرة التالية.

المبحث الثاني: نظرة الإسلام للاستهلاك

إقتصاديا إذا أطلق مصطلح الاستهلاكConsumption فإنه يعني التناول الإنساني للمنتجات لإشباع الحاجة، فشرب اللبن هو استهلاك له، ولبس الثياب استهلاك لها، وسكن المنزل كذلك، وركوب السيارة، وتعلم العلم..إلخ إذ في كل ذلك نجد الإنسان يستخدم السلعة أو الخدمة في أشباع حاجة لديه.

ومعلوم أن تحقيق ذلك يتطلب قيام الإنسان مسبقا بعملية إعداد وتجهيز لتلك السلع والخدمات، وبعبارة فنية فإن الإنسان يقوم أولا بعملية الانتاج. وفي منظور الاقتصاد الوضعي أنه بقدر ما يتمكن النظام الاقتصادي من توفير أكبر وأجود نوعية من المستهلكات بأقل تضحية ممكنة بقدر ما يكون هذا النظام ناجحا. وفي ذلك تتنافس الاقتصاديات المعاصرة على أختلاف نظمها ومذاهبها، وكلّ يدعى أنه يحقق هذا المطلب كأحسن ما يكون.

وقد شغل الاقتصاد الوضعي بذلك حتى أنه جعل الاستهلاك في حد ذاته هو الغاية النهائية لكل جهود الإنسان الاقتصادية وغير الاقتصادية. فهو ينتج ليستهلك،وهو يستهلك لمجرد لذة ومتعة الاستهلاك، أى أنه يستهلك ليستهلك، إن صح التعبير. ومن جهة أخرى فليست هناك حدود عليا لما يستهلكه الفرد سوى حدود القدرة على الاستهلاك. ولديه مايمكن أن يقال إن الاستهلاك دالة متزايدة في حجم سعادة الإنسان.

فالاقتصاد لديهم مسخر لآخر مدى لاشباع تلك الرغبات؛ المزيد من الاستهلاك، المزيد من الرفاهية الاقتصادية. وبعبارة جامعة فإن غير المسلم يعيش ليستهلك. هذه حقيقة اكدها علماؤهم أنفسهم(١) ، ومن قبل صاغها القرآن الكريم أبلغ صياغة حيث يقول: ﴿ والذين كفروا يتمتعون ويأكلون كما تأكل الأنعام والنار مثوى لهم ﴾ (٢) والأكل والتمتع في حد ذاته ليس معيبا، وإنما المعيب هو كونه غاية كما هو لدى الأنعام. ويقول في آية أخرى: ﴿أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا واستمتعتم بها..﴾ الآية (٣)

والعجيب أن هناك حقيقة غابت عن نظر الاقتصاد الوضعي في هذا المجال، وهي أنه بذلك يجرى وراء غاية متحركة تجرى أمامه بخطى أوسع، فيظل يجري ويلهث كمن يجرى وراء سراب في الصحراء، وكلما جدَّ في السير ابتعد عنه السراب. فيظل طول حياته مجهدا وراء أمر قلما يتحقق كاملا. ورحم الله حجة الإسلام الغزالى فلقد صور تلك الوضعية للإنسان أبلغ تصوير (٤) ونظن أنه أول من تناول هذا الموضوع في دنيا العلماء والباحثين.

---

(١) راجع ما قاله الفليسوف الانجليزي Joad في ذلك ونقله عنه الاستاذ أبو الحسن الندوي في كتابه « ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين» ص ٢٦١ نشر الاتحاد الاسلامي العالمي للمنظمات الطلابية ١٣٩٨هـ.

(٢) سورة محمد. الآية رقم ١٢

(٣) سورة الاحقاف. الآية رقم ٢٠

(٤) لمزيد من المعرفة بالفكر الاقتصادي للامام الغزالي انظر للمؤلف «من اعلام الاقتصاد الاسلامي: ابو حامد الغزالي» بحث مقدم لندوة الاقتصاد الاسلامي الذي نظمه معهد البحوث والدراسات العربية بعمان عام١٩٨٣.

أين يقف الاقتصاد الإسلامي من هذه المسألة؟

يمكن الاجابة على هذه التساؤل في العبارات التالية.

ـــ الإسلام ينظر للاستهلاك بمفهومه السابق «استخدام المنتجات في أشباع الحاجات» على أنه أمر فطرى للإنسان، ومن ثم فهو ضروري له، وكل ما كان كذلك فلا يمنع منه الإسلام بل يقف منه موقف الحث والترغيب غير مكتف بدافع الفطرة والغريزة، وذلك لأن بقاء الإنسان واستمرارية نوعه ليعمر الأرض ويكون خليفة فيها ويعبد الله تعالى لايتأتى إلا بالاستهلاك.

ومن ثم فهو يحث الإنسان على تناول تلك المنتجات بهدف تحقيق الغايات السابقة، وذلك باثابته على هذا الاستهلاك بالإضافة إلى ما يتحقق له من متعة ولذة وحماية أى أن المسلم في تلك الحالة قد جمعت له منفعتان؛ عاجلة وآجلة[1]. والآيات الكريمة والأحاديث الشريفة تترى مؤكدة على تلك المسألة. قال تعالى: ﴿ يأأيها الذين آمنوا كلوا من طيبات مارزقناكم وأشكروا لله إن كنتم إياه تعبدون ﴾[2] فالأكل ـــ أى الاستهلاك ـــ المقترن بالشكر شرط لتحقيق العبادة. والأحاديث الشريفة تبين أن في النكاح صدقة وفي إطعام الزوجة والولد صدقة إلى غير ذلك مما هو مبسوط في مواطنه.

إذن الاستهلاك في نظر الإسلام ومن ثم في نظر الاقتصاد الإسلامي أمر فطري وديني لما يتوقف عليه من مطلوبات دينية.

---

(١) انظر في ذلك ابن القيم «الفوائد» ص ١٥٠ مكتبة الرياض الحديثة.

(٢) سورة البقرة. الآية رقم ١٧٢.

— ويترتب على ذلك أن الإهمال في الاستهلاك أمر مذموم إسلاميا، فإذا قصر الفرد فيه مع توافر المقدرة الفعلية أو الممكنة فهو ملوم في نظر الإسلام، الذي وسمه بسمة البخل والتقتير وغل اليد، قال تعالى: ﴿ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا﴾[1] ووصف الله تعالى عباده المتقين بقوله: ﴿ والذين إذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما ﴾[2]. وإذا كان ذلك كذلك على المستوى الفردي فهو أشد تنفيرا وملامة على المستوى الجماعي، ولنتصور مجتمعا ما قد عاش أفراده عند مستوى الضرورة وسد الرمق ماذا يحدث لهذا المجتمع على مستوى الانتاج والتعرف على طيبات الله وتعمير الأرض وعبادة الله !! وعلينا أن ندرك التعبير القرآني المعجز «فتقعد» وماله من أبعاد اقتصادية واجتماعية.

— وهل معنى ذلك أن كل ما ترغب فيه النفس يستهلكه الإنسان؟ والاجابة عن ذلك تتطرق إلى مجالين؛ مجال كمي ومجال نوعي .

فمن ناحية أولى ليست كل سلعة أو خدمة مرغوبة تستهلك، وإنما الذي يستهلك فحسب هو تلك السلع والخدمات التي تشبع حاجة حقيقية للإنسان، وليس مجرد رغبة أو لذة وقتية. فالاستهلاك مربوط بوثوق مع الحاجة، وقد نظم الإسلام موضوع الحاجة كما سبق أن أشرنا، ومن ثم فإن الاستهلاك هو الآخر منظم في إطار الحاجة الحقيقية للفرد.

وفي هذا المجال تنهض القيم الإسلامية لتدعم من السلوك الرشيد

(١) سورة الاسراء. الآية رقم ٢٩

(٢) سورة الفرقان. الآية رقم ٦٧

للمستهلك المسلم ، فإن المسلم لايرغب في سلعة أو خدمة محرمة، أى أنه لن يجد نفسه في حرج حيث يحرم الإسلام عليه أمورا يرغبها ويشتهيها دون أن يكون في المباحات بديل عنها.

كما أن تنظيم الإسلام لساحة الانتاج سوف يسهم بدوره في هذا الشأن إذ أنه في ظل مجتمع إسلامي ملتزم لن توجد منتجات لا تشبع حاجات حقيقية للأفراد. ومن ناحية ثانية فليس الاستهلاك غاية المسلم، وإنما هو مجرد وسيلة له. فهو يستهلك ليعيش وهو يعيش ليعمر الأرض ويعبد الله ويسعى في نيل ثوابه. فإذا سمح للمسلم أن يصل في الاستهلاك إلى آخر مدى يمكنه تحقيقه فإنه سوف يحدث تناقض لامحالة، حيث ينقلب الاستهلاك غاية في حد ذاته، إذ تسخر كل موارد الإنسان وطاقته لتحقيق تلك الغاية اللا محدودة، ومعنى ذلك ضياع الفرصة أمام المسلم لتحقيق غاياته الصحيحة من عبادة الله وطاعته واداء حقوق المجتمع عليه. من أجل ذلك فقد وضع الإسلام حدودا عليا على استهلاك الفرد بما لايدخله في مرحلة الإسراف، فإذا كان التقصير في الاستهلاك مذموما فإن الاسراف فيه هو الآخر مذموم يقول تعالى: ﴿يابني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لايحب المسرفين ﴾[1] فالزينة والأكل والشرب كلها أمور مطلوبة، بمعني أن التقصير فيها مع القدرة مذموم، وأيضا فإن الاسراف فيها ممنوع بنص الآية الشريفة. ويقول تعالى: ﴿والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما﴾ ومعنى ذلك أن المسلم ينشد الوسيطة والاعتدال فهو وضعه القيم والمتوازن.

ـــ والنتيجة الكلية التي يمكن الخلوص إليها من هذا العرض الموجز أن

---

(١) سورة الاعراف. الآية رقم ٣١

هناك ثلاث مناطق ممكنه للاستهلاك، لكن الاقتصاد الإسلامي يمنع الاستهلاك في أثنين منها ويبيحه في واحدة. فهناك منطقة البخل والتقتير، وهي تبدأ من سد الرمق إلى مادون حد الكفاية ولا يجوز للفرد أن يقف باستهلاكه عندها طالما كان قادرا، وهناك منطقة متطرفة أخرى هي منطقة الإسراف، وهي تبدأ بعد تمام مستوى الكفاية إلى مالا نهاية، ولا يجوز للمسلم أن يعيش بداخلها، وهناك منطقة وسطى هي منطقة الكفاية تقع بين المنطقتين السابقتين، وهي المنطقة التي يباح للمسلم العيش بداخلها، وهي منطقة متسعة، للمسلم أن يقف عند بدايتها وله أن يسير فيها إلى نهايتها [١] ورغم أن لدينا تصورا لترجمة هذا المعنى بيانيا إلا أننا نفضل تركه لمن هم أدرى منا بالرياضيات من علماء الاقتصاد الإسلامي، وهناك محاولة بذلت في هذا الصدد، وبرغم مالنا عليها من ملاحظات إلا أنها تعد محاولة طيبة وجديدة[٢].

وما دمنا نتحدث عن الاستهلاك في الاقتصاد الاسلامي فلا بد من التعرض لمسألة تحتل أهمية كبيرة في نظرية الاستهلاك وهي قضية توازن المستهلك، وموقف الاقتصاد الإسلامي منها. وهذا ما نعرض له في الفقرة التالية.

---

(١) لمزيد من التفصيل انظر للامام محمد بن الحسن «الكسب» تحقيق الدكتور سهيل زكار. نشر عبد الهادي حرصوني دمشق ١٩٨٠. ص ٨٥ وما بعدها.

(٢) د. محمد أنس الزرقا ــ صياغة إسلامية لجوانب من المصلحة الاجتماعية ص ١٧١ وما بعدها مرجع سابق

المبحث الثالث: توازن المستهلك

يتعامل علم الاقتصاد — كما هو معروف — مع الوحدات الاقتصادية باحثا سلوك كل وحدة من هذه الوحدات التي يقسمها إلى وحدات استهلاكية ووحدات انتاجية، كما يقسمها باعتبار آخر إلى وحدات جزئية ووحدات كلية.

ويعنى بالوحدة الاستهلاكية الجزئية الفرد من حيث ممارسته لوظيفة الاستهلاك. والتساؤل الأساسى في هذا الشأن يتعلق بكيفية إنفاق الفرد الجزء المخصص من دخله على سلع وخدمات ألاستهلاك. كيف يتصرف؟ وكيف يوزع دخله على مختلف السلع والخدمات التي يود استهلاكها؟ ومتى يستقر ويتوازن؟

من حيث المبدأ نجد أن المستهلك المسلم شأنه شأن بقية المستهلكين سوف يطلب بعض السلع والخدمات، وطبيعي أنه سوف يجرى مقارنه بين ما يشتريه وما يدفعه ثمنا له، وطبيعي أيضا أنه في ظل الأوضاع العادية لن يقبل على شراء سلعة ما إلا إذا اطمأن إلى أن منفعتها أكبر من منفعة ثمنها أو على الأقل مساوية لها.

هذا سلوك فطرى لايختلف فيه مسلم عن غير مسلم طالما توفرت صفة العقل فيهما، فإذا لم يتسم السلوك بذلك كان هناك عامل عارض

وراء هذا السلوك، لقد عبر الفقهاء عن البيع بتعبير دقيق كل الدقة إذ قالوا «إنه عقد ذو مكايسة» بمعنى أنه يقوم على الرشد واستخدام العقل إلى آخر مدى من قبل طرفيه؛ المشتري والبائع، المستهلك والبائع، وامتدادا لذلك فإن المشترى «المستهلك» سوف يظل يشترى أو يطلب وحدات من السلعة طالما بقى لديه اعتقاد بأن منفعها أكبر من منفعة ثمنها ويتوقف عند ما يشعر أنهما متساويان.

وانطلاقا من هذا الموقف المبدئي بحث الاقتصاد الوضعي مسألة اصطلح على تسميتها «توازن المستهلك» وهي في فكرتها الأساسية لا تخرج عن مضمون ماسبق قوله غاية الأمر أنها تحتوى على أدوات تحليلية استخدمها الاقتصاد الوضعي في مراحل متطورة للتعرف على توازن المستهلك، فهناك الاسلوب التقليدي الذي يستخدم فكرةالمنافع الحدية وهناك المعالجة الحديثة التي تستخدم معدل الاحلال الحدي ومنحنيات السواء، وهناك المعالجة الأحدث التي تعتمد على مايعرف بمنحنيات التفضيل الموضح، مما هو معروف في كتب التحليل الجزئي.

وتوازن المستهلك في عبارة مجملة هو الوضعية التي عندها يستقر المستهلك ولا يجرى أى تغير أو تعديل في خريطة استهلاكه، ويكون ذلك عندما يحقق أفضل وضعية إستهلاكية ممكنة، بحيث أن أي تعديل في سلوكه لن يفيده شيئا بل ينقص ما يستفيده، وبعبارة فنية يحقق المستهلك توازنه عندما يحصل على أكبر إشباع ممكن. أى عندما تكون المنافع التي يحصل عليها من مجموع السلع المستهلكة أكبر ما يمكن. ويتحقق ذلك عندما تصبح منفعة وحدة النقود متساوية بالنسبة لمختلف السلع المشتراه.

ماذا عن موقف الاقتصاد الإسلامي من تلك المسألة؟

مبدئيا نلاحظ أن هناك ندرة شبه مطلقة في الأبحاث الاقتصادية الإسلامية التي تناولت هذه المسألة. بالرغم من كثرة مايكتب تحت عنوان الاقتصاد الإسلامي، وفيما وقع تحت بصري من كتابات في الاقتصاد الاسلامي لم أعثر على معالجة بلغة فنية لهذه المسألة سوى ما قام به كل من الدكتور نجاة الله صديقي[(١)] والدكتور منذر قحف،[(٢)] وأخيرا تناوله من بعض زواياه الاستاذ حسن غانم [(٣)] في مقال له بمجلة الاقتصاد الإسلامي.

على أية حال لا أظن أنني في هذه المحاضرات، وفي هذا الوقت الضيق سوف أقدم إسهاما ذا بال في هذا الموضوع.

وقبل أن نتناول هذا الموضوع أحب أن أشير إلى ملاحظة أراها لدي الكثير من كتاب الاقتصاد الاسلامي، فغالبا ما يبدأ الباحث دراسته بخلفية فكرية مسبقة تتلخص في كون الاقتصاد الإسلامي بالضرورة يختلف عن الاقتصاد الوضعي، ليس على مستوى الأصول والقواعد فحسب بل على مستوى المعالجات التحليلية للجزئيات والمسائل الفرعية، وبالطبع فإن الاختلاف قائم على مستوى القواعد والاصول أما على

---

(١) M.N. Siddiqi "Some aspects of the Islamic Economy" Delhi: 1972. PP. 19-20.

(٢) د. محمد منذر قحف «الاقتصاد الإسلامي» ص ٤٣ مرجع سابق

(٣) حسين غانم « سلوك المستهلك بين الإسلام والفكر الوضعي» مجلة الاقتصاد الإسلامي العدد ٢٤ ذو القعدة ١٤٠٣هـ.

مستوى الجزئيات فقد يكون وقد لايكون، ولاضير من موافقة الاقتصاد الإسلامي لغيره في مثل تلك المعالجات الجزئية. ولا شك أن وجود تلك الخلفية يحُمِّل الباحث مالاطاقة له به، حيث يضطره للقول بوجود اختلافات غير حقيقية، والأمر في سعة وغنى عن كل هذا العناء.

أقول هذا لأنني رأيت من تحدث في موضوع توازن المستهلك من كتابنا الذين نكن لهم كل تقدير قد انطلق من هذه الخلفية فشاب تحليله شيء من العمومية وعدم الاقناع.

ومجمل تحليل الدكتور صديقي والدكتور منذر يدور حول كون المستهلك المسلم يبغي تحقيق أكبر قدر ممكن من الفلاح، أو الحد الأقصى من الخير.

ونحن مع تسليمنا بأن المسلم كمسلم يستهدف الحد الأقصى من الخير، إلا أننا لانرى أن ذلك لا يقتصر على المسلم باعتباره مستهلكا، فالمسلم المنتج يستهدف تحقيق ذلك أيضا، وكذلك المسلم المصلى والمسلم الصائم والمسلم المنفق على الغير، فهو إذن هدف عام، والهدف العام لايصلح من الناحية التحليلية أن يذكر كهدف خاص بمجال معين.

وننقل هنا فقرة للدكتور منذر، يقول تحت عنوان «البعد الزمنى لسلوك المستهلك»: «يربط الإسلام دئما بين الإيمان بالله وبين الإيمان باليوم الآخر والحياة الأخرى، إن الإيمان بيوم الحساب وما يتبع ذلك من حياة أخرى يعني تمديد الأفق الزمنى للمسلم إلى ماوراء الموت. فالحياة قبل الموت والحياة بعده إنما هما جزءان متكاملان مترابطان من حياة واحدة، وما يحصل في أولاهما يؤثر على الأخر. إن لهذا الاعتقاد تأثيرين مهمين

على سلوك المستهلك؛ الأول أن نتيجة أى عمل يختاره المستهلك تتألف من جزأين هما: الأثر المباشر لهذا العمل في الحياة الدنيا والأثر الأبعد في الحياة الأخرى، وبالتالي فإن المنفعة المستقاه من مثل هذا العمل هى مجموع القيمة الحالية لهذين الجزأين ، وأما الثاني فهو أن عدد الاستعمالات الممكنة للوحدة الواحدة من الدخل والمتاحة للفرد يزداد زيادة كبيرة بحيث يشمل كل تلك الوجوه التي تنتج أثارها في الحياة الأخرى وحدها دون أن تكون لها أى نفع مادى في هذه الحياة الدنيا مثال ذلك القرض الحسن، والبذل للفقراء والمساكين والعناية بالحيوان والانفاق في سبيل خدمة الأجيال القادمة...» [1] ويواصل بمثل هذا القول إلى نهاية بحث توازن المستهلك.

ونحن نتفق معه في كل ماجاء في فقرته هذه. ولكن ماعلاقة ذلك بسلوك المستهلك وتوازنه؟ هل القرض الحسن والبذل للفقراء يدخل ضمن سلوك المسلم كمستهلك، أم يدخل ضمن سلوكه كمنفق لدخله على مختلف الأغراض الاستهلاكية وغيرها؟

واضح أن تلك الاعتبارات تتدخل كعوامل حاكمة على مستوى توزيع الدخل بين شتى الأغراض، وتفرق بين صاحب الدخل المسلم وصاحب الدخل غير المسلم من حيث انفاق كل منهم لدخله. أما بعد تلك المرحلة وفي مراحل لاحقة من السلوك فلا نرى لها تدخلا، بمعنى أن المسلم عليه أولا أن يقرر المعادلة أو الدالة التي تحكم توزيعه لدخله متبعا التوجيهات الإسلامية في هذا الصدد، وعليه بعد ذلك أن يطبق

---

(١) ص ٤٣ من كتابه المذكور سلفا

التوجيهات الإسلامية في سلوكه كمستهلك وفي سلوكه كمنتج وفي سلوكه كمنفق على الغير. ولا شك أن العوامل والمتغيرات المؤثرة في الخطوة الأولى تختلف عنها في الخطوات التالية. كما يتضح من المثال التالي.

الدخل	=	الاستهلاك	+	الاستثمار	+	الانفاق الاجتماعي
١٠٠٠		٤٠٠		٤٠٠		٢٠٠

معنى هذه المعادلة أن المسلم قد قرر في ضوء العوامل المتعددة والتي منها ماذكره دكتور منذر أن يكون توزيع دخله على النحو المذكور، وبعد هذه المرحلة الخاصة بتوزيع الدخل يطرح التساؤل: كيف يحقق المسلم توازنه كمستهلك؟ وما هو سلوكه في هذا الشأن؟ هل يكفي هنا من الناحية العلمية أن يقال «إنه يحقق توازنه الاستهلاكي عندما يحصل على الحد الأقصي من الخير؟. ولنا أن نتساءل: ما المقصود بالخير هنا؟ هل هو النفع والاشباع الذي يتحصل عليه من استهلاكه للسلع والخدمات؟ أم هو مصطلح عام يشمل الاشباع الاقتصادي وغيره؟ إن كان المقصود هو المعني الأول فنحن لم نختلف عن قول الاقتصاديين الوضعيين في توازن المستهلك. وإن كان المقصود هو الثاني وهو المتبادر من عبارة الكاتبين فهناك خلاف طبعا.

والتساؤل الهام المطروح هنا هو: هل إذا قلنا إن المستهلك المسلم يستهدف أن يحصل على أكبر قدر ممكن من الاشباع من دخله المخصص للاستهلاك، تكون فيه مخالفة إسلامية؟

الجواب هو ــ كما نعتقد ــ لا. بل إن غير ذلك هو المخالف لتوجيهات الإسلام. فالمسلم مطالب بحسن التدبير، ومطالب بتقدير

وضبط أموره كلها، ومطالب بأن يكون رشيدا في إنفاقه لماله ، ولا يتاتي ذلك إلا إذا طبق على خريطة استهلاكة مبدأ الحد الأقصى الممكن من الأشباع.

وعلينا أن ندرك جيدا أننا هنا في مرحلة الاستهلاك وفي مرحلة سلوك وتوازن استهلاكي، ولسنا في مرحلة انفاق اجتماعي أو في نطاقه، فهذا نطاق وهذا نطاق، ولكل سلوكياته، وهما معا يعملان في اطار تحقيق الحد الأقصي من الخير و من الفلاح. لقد كان بعض السلف الصالح برغم كثرة إنفاقه الاجتماعي يمارس بكل قوة عملية المكايسة في البيع والشراء.

قال الغزالي: «وكان الحسن والحسين وغيرهما من خيار السلف يستقصون في الشراء، ثم يهبون مع ذلك الجزيل من المال، فقيل لبعضهم: تستقصي في شرائك على اليسير ثم تهب الكثير ولا تبالى! فقال: إن الواهب يعطي فضله، وإن المغبون يغبن عقله»[1]

وقد نهى النبى ﷺ عن إضاعة المال. وقد قال العلماء إن من بذل منفعة كبيرة في سبيل جلب منفعة قليلة عد مضيعا. واضح أن الترجمة الاقتصادية لتلك التوجيهات هي ضرورة الموزانة بين منافع السلع والخدمات الإستهلاكية، بحيث يحصل المستهلك على أكبر أشباع ممكن منها.

نخلص من ذلك إلى أننا نرى أنه في ظل الاقتصاد الاسلامي فإن

---

(١) الغزالي ــ احياء علوم الدين .ص ٨١ جـ٢ مرجع سابق.

سلوك المستهلك وتوازنه محكوم بنفس المعادلة الاقتصادية، فهو يعمل على الحصول على أكبر اشباع ممكن من استهلاكه، وهو يجري حساباته بدقة وعناية لأثمان السلع ومنافعها، أى أنه في هذا المجال لا يفترق عن غيره بل هو أحرص من غيره على تحقيق ذلك. وأختلاف المسلم عن غيره إنما يكون في حقل المنفعة وما يحتوي عليه من سلع وخدمات إذ هو لدى المسلم يختلف في كثير من وحداته عن غير المسلم. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن المسلم كمستهلك يتأثر عند اتخاذ قرار تخصيص جزء من الدخل للاستهلاك بعوامل لا مجال لها عند غيره.

خلاصة القول

أولا : يحقق المسلم توازنه الاستهلاكي مثله مثل غيره عندما يحصل على أكبر اشباع ممكن.

ثانيا: يختلف المسلم المستهلك عن غيره من ناحيتين:

١ ــ عند اتخاذ قرار تخصيص جزء من دخله للاستهلاك فهو محكوم بعوامل خاصة

٢ ــ خريطة استهلاك المسلم تتميز عن خريطة غيره من حيث محتوياتها من السلع والخدمات.

وهكذا نجد أن السلوك الاستهلاكي للمسلم يتفق مع السلوك الاستهلاكي لغير المسلم في بعض الوجوه ويختلف معه في وجوه أخرى.

الفصل الثاني
الانتاج وسلوك المنتج

يحتل النشاط الاقتصادى الانتاجي أهمية كبرى في حياة الإنسان، فهو الأداة الوحيدة لتحقيق الاستهلاك. وهناك تساؤلات أساسية تحكم البحث الاقتصادي في مسألة الانتاج، وهي في جملتها تدور حول: ماذا ننتج؟ وكيف ننتج؟ ولمن ننتج؟ وبأى شيء ننتج؟ وهناك تساؤل آخر لايقل أهمية رغم تجاهل الاقتصاديين الوضعيين له وهو لماذا ننتج؟ وقد يكون تجاهلهم لهذا التساؤل مبعثه وضوح أهمية الانتاج من أنه أداة الاستهلاك. ولكنا في الاقتصاد الإسلامي نجد أهمية الانتاج تتجاوز هذا الهدف بكثير، ومن ثم فهو يستحق طرحه والإجابة عليه.

المبحث الأول: معنى الانتاج وأهميته

يعرف الانتاج بأنه إيجاد المنفعة أو زيادتها، أى أنه جهد بشرى يترتب عليه جعل المورد صالحا أو أكثر صلاحية لاشباع حاجة الإنسان، وقد يتمثل هذا الجهد في تحوير وتغيير شكل الموارد، كما قد يتمثل في تخزين الشيء أو نقله، وأيضا يتمثل في قيام شخص بتقديم خدمة لشخص آخر كالتعليم والنقل والعلاج..الخ.

ومن المنظور الإسلامي لانجد خلافا يذكر حول هذا التعريف للانتاج، فالمعنى والمضمون واحد. وقولنا: الانتاج جهد بشرى، إشارة إلى أن الانتاج خاصية من خصائص الإنسان، فهو الكائن الحي المنتج على ظهر الأرض، وما عداه من الكائنات الحية فهي مستهلكة فقط وإن استخدمها الإنسان كأدوات للانتاج أو مستلزمات له، ومن حقنا — معشر الاقتصاديين — أن نعرف الإنسان بأن حيوان «كائن حى» منتج.

وقولنا : يترتب عليه وجود منتج — بفتح التاء — نافع أو أكثر نفعا ماديا كان أو معنويا، إشارة إلى أن الجهد البشري إذا لم يحقق ذلك لايسمى إنتاجا، مما يفيد أنه جهد واع منظم، وليس مجرد حركة عشوائية ارتجالية.

وقد أشار الإمام الغزالي رحمه الله إلى هاتين الخاصيتين في الانتاج، فمن حيث أنه جهد بشري يقول الغزالي: « أعلم أن الدنيا عبارة عن

أعيان موجودة، وللإنسان فيها حظ، وله في إصلاحها شغل ويجمع ما على الأرض ثلاثة أقسام: المعادن والنبات والحيوان... فهذه هي أعيان الدنيا، إلا أن لها مع العبد علاقتين، علاقة مع القلب وهو حبه لها وانصراف همه إليها... وعلاقة مع البدن وهو إنشغاله بإصلاح هذه الأعيان لتصلح لحظه وحظ غيره. وهي جملة الصناعات والحرف التي الخلق مشغلون بها... وسبب كثرة الأشغال هو أن الانسان مضطر إلى ثلاث: القوت والمسكن والملبس، فالقوت للغذاء والبقاء، والملبس لدفع الحر والبرد. والمسكن لدفع الحر والبرد ولدفع أسباب الهلاك عن الأهل والمال، ولم يخلق الله القوت والمسكن والملبس مصلحا «صالحا بذاته لاشباع الحاجة» بحيث يستغني عن صنعة الإنسان فيه. نعم خلق ذلك للبهائم، فإن النبات يغذي الحيوان من غير طبخ، والحر والبرد لايؤثر في بدنه فيستغنى عن البناء ، ولباسها شعورها وجلودها فتستغنى عن اللباس. والإنسان ليس كذلك. فحدثت الحاجة إلى خمس صناعات هما اصول الصناعات...»[1] ومن حيث أنه جهد هادف منتج نجده يعبر عنه بتعبير دقيق إنه إصلاح الأموال، أى جعلها صالحة للاشباع فيقول: «اعلم أن هؤلاء الصناع المصلحين للأطعمة وغيرها...» ويقول: «والطحان يصلح الحب بالطحن، والحراث يصلحه بالحصاد، والحداد يصلح آلات الحراثة، والنجار يصلح آلات الحداد، وكذا جميع صناعات المصلحين لاآلات الأطعمة»[2] وهكذا نرى اصرار الغزالي رحمه الله على أن الانتاج يستهدف أو يتضمن إصلاح الأموال أى جعلها صالحة

لماذا ننتج؟

أهمية الانتاج في المنظور الإسلامي أهمية متعددة الجوانب متشعبة

(٢،١) الغزالي — احياء علوم الدين — جـ ٣ ص ٢٢٤، جـ ٤ ص ١١٨ على الترتيب مرجع سابق.

الأبعاد، فهو من جهة أولى أداة الاستهلاك، ومن ثم البقاء والنمو، وهو من جهة ثانية أداة التكوين والتنمية الفكرية، وهو من جهة ثالثة مقدمة ضرورية لطاعة الله تعالى وعبادته، بيان ذلك :

الإنتاج أساس الاستهلاك. والاستهلاك أمر ضرورى في حياة الإنسان. قال تعالي: ﴿ وكلوا واشربوا..﴾ [1] ﴿ وماجعلناهم جسدا لايأكلون الطعام﴾[2] ﴿يابنى آدم قد أنزلنا عليكم لباسا يوارى سوآتكم﴾[3] وتحقيق ذلك يتوقف على الانتاج، وذلك أن الله تعالى جلّت حكمته خلق الكون والموارد والطيبات في صورة وهيئة لا تحقق الاشباع لحاجات الإنسان بذاتها دونما عمل من الإنسان، إن ذلك شأن الجنة في الدار الآخرة أما الدنيا فلها قانونها الألهي المختلف. فلقد أودع الله تعالى في الأرض موارد ومصادر ومواد للسلع والخدمات، ولم يودع فيها منتجات جاهزة للاستهلاك، اللهم إلا من باب تعليم الإنسان كيف تتحول تلك الموارد إلى منتجات. ولكن المهمة في عملية التحويل هذه هي مهمة إنسانية قلبا وقالبا. وهناك آيات قرآنية تشير بوضوح إلى تلك الحقيقة. ومنها قوله تعالى: ﴿فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله ﴾ [4] فالإنسان مطالب بالانتشار والسعى والعمل والجري وراء فضل الله ورزقه، ومنها قوله تعالى ﴿ هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور﴾[5] فالمولى عز وجل خلق

---

(١) سورة الأعراف. الآية رقم ٣١
(٢) سورة الأنبيا. الآية رقم ٨
(٣) سورة الأعراف. الآية رقم ٢٦
(٤) سورة الجمعة. الآية رقم ١٠
(٥) سورة الملك. الآية رقم ١٥

الأرض «الموارد» خاضعة ومذللة ومسخرة للإنسان [1]، وطلب من الإنسان أن يمشى فيها كناية عن ممارسة العملية الانتاجية، والا فمجرد المشى على الأرض لا يطعم الإنسان، وبهذا المشى من الإنسان بهذا المفهوم يتأتى له أن يستهلك، وقد عبر القرآن الكريم عن الاستهلاك بالأكل، وواضح أن مجرد الأكل غير مقصود، بل مطلق الانتفاع. إذن لابد من ممارسة الإنسان لعملية الانتاج، وفي ذلك تشريف وتكريم للإنسان من جهة، وتحميل له مسئولية كبيرة من جهة أخرى، فالانتاج ميدان فسيح للإحسان وللإساءة. وهكذا نرى علاقة الانتاج بالاستهلاك. ولكن هل هذه نهاية المطاف الانتاج يشبع حاجة الاستهلاك وفقط. في الواقع نجد أن الاقتصاديات الوضعية توقفت عند ذلك. فالانتاج والمزيد منه للاستهلاك والمزيد منه وكفى.

ولكن الانتاج في نظر الاقتصاد الاسلامي يتجاوز ذلك إلى غايات أسمى وأهم، إنه يؤمن الاستهلاك كمرحلة لابد منها ولا بد من تجاوزها إلى الغاية من الاستهلاك فالانسان في الإسلام يستهلك كي يبقى حيا يطيع الله ويعبده. وإذن فالانتاج في الاسلام لا يشبع للانسان حاجاته البيلوجية أو الفكرية فحسب، وإنما يشبع بطريق غير مباشر الحاجات الروحية [2]. بل إن الانتاج من زاوية أخرى يشبع الحاجات الروحية للإنسان بطريق مباشر. ذلك أن الله تعالى أمرنا بعمارة الأرض وأمرنا بالاستفادة من طيباته وأمرنا بالابتغاء من فضله، بل وأمرنا باللباس والأكل والشراب. وكل تلك الأوامر الآلهية لاتنفذ إلا عن طريق الانتاج.

---

(١) في معنى هذه الآية الكريمة انظر ابن القيم — الفوائد ص ١٧ مرجع سابق

(٢) انظر في ذلك الامام محمد بن الحسن الشيباني — الكسب — ص ٦١ مرجع سابق

ولعل ذلك يسهل لنا فهم الحديث الشريف الذي يصف الأخوة الممارسين للعملية الانتاجية ـــ مع أداء العبادات المعروفة ـــ بأنهم أعبد من أخيهم المتفرغ للعبادة بمعناها الضيق.

المبحث الثاني: ضوابط الانتاج وكيفيته

في هذا المبحث نتعامل مع تساؤلين من التساؤلات الكبرى في مسالة الانتاج؛ ماذا ننتج؟ وكيف ننتج؟

والأجابة عن ذلك تمر عبر ما يمكن أن نسميه « ضوابط العملية الانتاجية». وهي ضوابط يمكن أن ترجع إلى المنتجات، وإلى كيفية انتاج هذه المنتجات، وتلك الضوابط الأخيرة تتفرع بدورها إلى ضوابط فنية وضوابط تنظيمية، وضوابط تتعلق بمن ينتج. وفيما يلي نعرض لتلك القضايا.

المنتجات:

نتيجة العملية الانتاجية هي ظهور منتجات سلعية أو خدمية، ومن الملاحظ أن نوعية هذه المنتجات وهيكلها ومكوناتها تمثل إحدى نقاط الافتراق الأساسية بين الاقتصاديات المختلفة، خاصة بين الاقتصاد الاسلامي والاقتصاد الوضعي.

فالاقتصاد الوضعي يري في كل ما يشبع رغبة للإنسان مشفوعة بمقدرة مالية جديرا بأن ينتج ويدخل ضمن المنتجات المطروحة في المجتمع.

أما الاقتصاد الإسلامي فيرى أن المنتجات هي التي تشبع حاجة حقيقية للإنسان، سواء ظهرت في السوق في شكل طلب فعلي أو مثلت

طلبا كامنا، فجهاز الانتاج في المجتمع الإسلامي غير مقيد بإشارت الطلب الفردي الصريح المعهود في الاقتصاد الوضعي.

ومن جهة أخري فإن المنتجات لاتحتوى على سلعة أو خدمة لا تشبع حاجة حقيقية للإنسان، إذ أن ذلك في أخف صوره يمثل اهداراًللموارد وتضييعا لها ونحن مأمورن بعدم إضاعة المال.وفي صوره الغالبة لايقف عند ذلك بل يتعداه إلى تدمير جانب من جوانب إنسانية الإنسان، فكره أو خلقه أو قيمه أو جسمه. ومعنى ذلك أن المنتجات تنضبط بضابط « الحلال والحرام» والقاعدة الذهبية المسيطرة هي « كل ما حرم استهلاكه حرم أنتاجه وتداوله» وقد أصلت لتلك القاعدة نصوص اسلامية صريحة وصحيحة، والتي منها قوله ﷺ :«إن الله إذا حرَّم على القوم أكل شيء حرَّم عليهم ثمنه» وقوله ﷺ: «إن الله حرَّم بيع الخمر والميتة والخنزير والاصنام، فقيل يارسول الله أرأيت شحوم الميتة فإنه يطلى بها السفن ويدهن بها الجلود ويستصبح بها الناس؟ فقال: لا، هو حرام». ثم قال ﷺ : «قاتل الله اليهود، إن الله لما حرم عليهم شحومها جملوه «إذابوه» ثم باعوه فأكلوا ثمنه». ويترتب على ذلك خلو المجتمع الإسلامي من منتجات لايحل للمسلم استهلاكها، حتى ولو كان من قبيل انتاجها لتصديرها لمن يستهلكها من غير المسلمين. فزراعة العنب بهدف تصديره لمن يتخذه خمرا هي نشاط ممنو ع بنص الحديث الشريف. وتلك حسنة عالمية من حسنات الاقتصاد الإسلامي، فهو يسهم في تطهير الساحة العالمية من الاشياء الضارة.

وهكذا نجد المنتجات في ظل الاقتصاد الإسلامي تنضبط بضابط «مايشبع الحاجة الحقيقية للإنسان»

الجوانب التنظيمية لعملية الانتاج:

عملية إنتاج هذه المنتجات المباحة تتم في ضوء ضوابط تنظيمية معينة نشير هنا إلى بعضها

أولويات الانتاج:

تتم عملية الانتاج في ظل قاعدة المفاضلة والاختيار. والمفاضلة والاختيار لاتخضع أساسا لفكرة الربح، وأنما هي محكومة بقاعدة ترتيب المصالح التي نظمتها الشريعة في ثلاثة مستويات؛ ضرورية وحاجية وكمالية. ومن وجهة النظر القومية فإن اتباع تلك القاعدة يحقق أكبر منفعة ممكنة، إذ كلما كانت الحاجة ملحة وضرورية كانت منفعة المنتج الذي يشبعها أكبر وأعظم.

ولا شك أن تنفيذ ذلك يتطلب جهداً على مستوى الحكومة والافراد، فعلي الحكومة أن تخطط للعملية الانتاجية بما يكفل تنفيذ الأهم فالاهم من مصالح المسلمين، وعليها أن تطبق ذلك فيما تحت يدها من مشروعات وأن تستخدم وسائل الترغيب والتزهيد حملا للمشروعات الخاصة على تنفيذ ذلك.

وأمام الحكومة وسائل عديدة لتحقيق ذلك، منها السياسة المالية، والسياسة النقدية، والقرارات الادارية. وعلى الافراد من جهة أخرى أن يراعوا ذلك في مشروعاتهم، وحيث أن الهدف النهائي من عملية الانتاج هو تحقيق أكبر قدر ممكن من الثواب فإن صاحب المؤسسة الإنتاجية سوف يجد حافزا ذاتيا على تطبيق ذلك، إذ الالتزام به يحقق له قدراًأكبر من الثواب بقدر ما يسد حاجة عامة مهمة [1]. وليس معنى ذلك أنه لن

---

(١) انظر الغزالي — احياء علوم الدين. جـ ٢ ص ٨٣ مرجع سابق

يحقق أرباحا اقتصادية، فهناك أرباح معقولة بحكم الطلب المتزايد لارتباطه بالحاجة، وبحكم ما تقدمه الدولة من دعم وتيسير [1]

إخلاقيات الانتاج:

أذا كان ترتيب المنتجات هاما فإن ملابسات وظروف الانتاج والعلاقات الاجتماعية هي الأخرى أساسية في العملية الانتاجية.
المنتج المسلم لايقف عند مجرد توفر الإباحة لمنتجاته، وإنما يوفر لها أيضا إباحة الوسائل والاساليب والخطوات. فلا غش ولا خداع لا في محتوى المنتج ولا في تداوله.

قال ﷺ : «من غشنا فليس منا»[2] ولا ظلم لعامل ولا بخس لجهوده. قال تعالى: ﴿ ولا تبخسوا الناس أشياءهم ﴾ [3] وقال ﷺ : «أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه» كذلك لاظلم ولا ضرر لمنتج آخر ولا لمورد ولا لمستهلك. إذ كل ذلك حرام، ويتنافى مع الغاية العليا للمسلم في حياته كلها، والدولة ساهرة على تحقيق ذلك وعدم الاعتداء عليه عن طريق جهاز الحسبة. وهكذا فإننا لو ذهبنا نعُرِّف المؤسسة الانتاجية في المجتمع الإسلامي لقلنا إنها مؤسسة تنتج منتجات تشبع الحاجات الحقيقية للإنسان، سالكة في ذلك سلوكا لايضر بأحد من أطراف العملية الإنتاجية.

---

(١) فصلنا القول في ذلك في رسالتنا للدكتوراه ص ٨٣ ومابعدها مرجع سابق.

(٢) رواه مسلم. انظر «النووي رياض الصالحين» ص ٧٠٣ مرجع سابق

(٣) سورة الشعراء. الآية رقم ١٨٣

الجوانب الفنية في العملية الانتاجية «دالة الانتاج»:

الانتاج كعملية له جانبه الفني وله جانبه المذهبي أو التنظيمي. فمن الناحية التنظيمية يخضع الانتاج في كل مجتمع لمجموعة القيم والاتجاهات والمثل السائدة. وقد تناولنا هذا الجانب من المنظور الإسلامي في الفقرة السابقة.

ومن الناحية الفنية تحكم العملية الانتاجية شروط واعتبارات موضوعية مجردة، وهي ما تعرف اقتصاديا بدالة الانتاج Production function. وعادة ماتتخير المؤسسة أسلوب الانتاج الذي يحقق الانتاج المطلوب بأقل تكلفة ممكنة، مما هو معروف بالتوازن الفني للمنشأة. ونحن نرى أنه في المنظور الإسلامي ليس هناك حرج على المؤسسة في اتباع هذا النهج الفني، بل بالأحرى فإننا نرى أن المؤسسة الانتاجية الإسلامية عليها أن تحرص عليه، لما فيه من محافظة على الأموال وعدم تضييعها، وذلك في حد ذاته مطلب إسلامي[١]. وهنا نقطة جديرة بالتذكير وهي أن تلك النواحي الفنية البحتة في الانتاج قد وكلها الإسلام إلى الفكر الانساني ليبدع فيها كيف شاء فلا حجر على العقل البشري في ذلك، أى أن الإسلام لم يقف منها موقف الحياد كما يتصور البعض بل إنه تدخل فأعلن أن الفكر البشرى والخبرة والتجربة الإنسانية هي صاحبة الشأن في ذلك، وليس هناك اعزاز للإنسان كهذا الاعزاز. لقد كان الإنسان يجري عملية الانتاج بما عرفه من شروطها وأوضاعها الفنية ممثلة في انتاج البلح فأشار الرسول ﷺ بإمكانية أستخدام اسلوب فني آخروامتثالا لذلك تحول الصحابة إلى رأى الرسول عليه السلام، ولكن شاء الله تعالى أن تكون النتيجة على

---

(١) فمن مقاصد الشريعة الكلية الخمسة «المحافظة على المال». وقد نهانا الإسلام عن تضييع المال ففي الحديث الشريف المتفق عليه أنه ﷺ «كان ينهي عن أضاعة المال»

غير ما هو متوقع من نجاح الانتاج وكثرته، فلم تحقق العملية الانتاجية بهذا الأسلوب النتائج المرتقبة. ويبدو لي والله أعلم أن المولى عز وجل قد قدر هذه المسألة كلها حتى تكون كلمة الإسلام على لسان رسول الإسلام ﷺ في هذه القضية الإنسانية الهامة هي «أنتم أعلم بإمر دنياكم» [1]

وبذلك فلم يقف الإسلام محايدا تاركا العقل البشرى والتجربة البشرية وشأنها وأنما تدخل محفزا الانسان معليا شأن فكره وجهده بهذا القول الخالد، الذي يتطلب أن يكون الانسان المسلم أعلم ما يكون بشئون الدنيا.

وهكذا نجد الجانب الفني في العملية الانتاجية هو جهد بشرى، والمسلم مطالب أن يكون فيه عالما، ومطالب بأن يكون رشيدا يحسن تثمير ماله، وتنميته وانفاقه والا كان سفيها. وقد رأينا الفقه الإسلامي يعبر عن ذلك أبلغ تعبير عندما طالب المضارب بأن يكون سلوكه في المضاربة وعملياتها على الوجه المعروف من الجد والاهتمام بحيث لو أنفق نفقة في غير محلها أو أشترى بأكثر من المعروف أو باع بأقل من المعروف فإن نتيجة كل تلك التصرفات يتحملها هو ولا تتحملها المضاربة[2] .

وإذن فمن المطلوب أن تعمل المؤسسة على تخفيض التكلفة قدر جهدها، ويعتبر هذا سلوكا فنيا مطلوبا إسلاميا، شريطة أن تلاحظ

---

(١) رواه مسلم. جـ ٤ ص ١٨٣٧ ترتيب محمد فؤاد عبد البقي

(٢) انظر ابن قدامة ــ المغني ــ ص ٤٣ جـ ٥ مكتبة الرياض الحديثة. ١٤٠١هـ

القيم الإسلامية في مجال الانتاج وأن تراعى القواعد والغايات الإسلامية العامة، وعلى سبيل المثال لو كان هناك اسلوب فني أقل أنتاجية ولكن له وفرات خارجية تفيد المجتمع عكس أسلوب فني آخر فإن المسلم المنتج بنظرته الواسعة لمفهوم الأرباح وشمولها للارباح الاقتصادية وغير الاقتصادية غالبا ما يفضل اتباع هذا الاسلوب.

نخلص من ذلك إلى أنه في ضوء القيم الإسلامية تجرى المؤسسة اختيار البدائل الفنية التي تحقق لها الانتاج المطلوب بأقل تكلفة ممكنة.

أهداف المنشأة في ظل الاقتصاد الإسلامي:

ذهب الاقتصاد الكلاسيكي إلى أن المنشأة تستهدف تحقيق أقصى قدر ممكن من الارباح ويتحقق ذلك عندما يكون:

الايراد الحدى = التكلفة الحدية

ومن باب الانصاف العلمي نجد أن كتابات وضعية متعددة أظهرت أن تحقيق الحد الاقصى من الأرباح ليس هو الهدف الوحيد، بل قد لا يكون الهدف الأساسي، وإنما تستهدف المنشأة تحقيق القدر المناسب من الأرباح مع تحقيق أهداف أخري قد لاتقل أهمية، مثل التوسع، والاستقرار وقدر أكبر من الأمن والأمان، والسمعة الطيبة. أما عن أهداف المنشأة في إطار الاقتصاد الإسلامي فقد حاول بعض الكتاب التعرف عليها، ومن ذلك الدكتور منذر قحف الذي ذهب إلى أن هدف المنشأة هو الوصول بالمنفعة الجماعية للمنشأة إلى حدها الأقصى. ويقصد بالمنفعة الجماعية منفعة كل من : المضارب وصاحب المال[1]. ونحن نتفق معه في مضمون

---

(١) د. محمد منذر قحف ــ الاقتصاد الاسلامي . ص ٥٦ مرجع سابق.

قوله، ولكنا نأخذ عليه استخدام تعبير المنفعة في توازن المنشأة. وهذا غير ما جرى عليه العرف الاقتصادي، فهو يعبر بالمنفعة في توازن المستهلك ويستخدم الأرباح في توازن المنشأة ، كما أن تقييد المنفعة بكونها جماعية تقييد لامفهوم له حيث أن منفعة المنشأة هي بالطبع منفعة كل من المضارب وصاحب المال. بالإضافة إلى أن هناك الكثير من المنشآت قد لايكون فيها مضارب. ومهما يكن من أمر فإننا نرى أنه طبقا للقيم الإسلامية الحاكمة لنظرة المسلم إلى الاموال ولغايات المسلم وأهدافه، فإنه لن يكون هدفه الوحيد تحقيق أقصى قدر من الأرباح، بل بالأحرى لن يكون ذلك بالضرورة هدفا من أهدافه، خاصة إذا تعارض مع أعتبارات أخرى حاكمة لحياة المسلم. فالمؤسسة الانتاجية الإسلامية عليها الإسهام في تحمل بعض الأعباء الاجتماعية مما يزيد في حجم تكاليفها ويقلل من أرباحها، يضاف إلى ذلك أنها تتعامل في سوق لن تمكنها — إذا أرادت — من رفع أسعارها إلى أقصى معدل ممكن، مما يضيف قيدا على الحد الأقصى من الأرباح. كذلك فإن الحد الأقصى من الربح يتطلب حجما انتاجيا معينا قد لايكون الحجم الأمثل، أى قد يكون أقل من الحجم الأمثل، أو أقل من الحجم الذي يتطلب المجتمع انتاجه للحاجة إليه وهنا نجد أن المؤسسة الانتاجية الملتزمة سوف تتجاوز هذا الحجم التوازني مضحية ببعض الارباح في سبيل مصلحة المجتمع التي هي هدف إساسى من أهداف المسلم في كل شئونه. وتعويضا عن ذلك كله تتدخل العقيدة والشريعة للتعويض عن طريق الربح غير المباشر الذي يستحقه المسلم في الدنيا والآخرة، والذي يحرص عليه المسلم حرصه على الربح الاقتصادي بل أشد. والنتيجة هي عدم نقصان الربح الكلي «المباشر وغير المباشر» للمنشأة.ونحب أن ننبه هنا إلى ملاحظة جديرة بالاعتبار وهي أنه ليس معنى عدم استهداف المنشأة تحقيق الحد الأقصى من الأرباح أن تقصر في

الأداء الاقتصادي، الأمر غير ذلك تماما فهي مؤسسة اقتصادية. وعليها ــ إسلاميا ــ أن تحقق أهدافها الاقتصادية.

وهكذا يمكننا الخلوص إلى أن المنشأة في إطار الاقتصاد الإسلامي تستهدف تحقيق أقصى قدر ممكن من الأرباح في ضوء التوجيهات والقيم الاسلامية الحاكمة[1].

على من تقع مسئولية العملية الانتاجية؟

سؤال،الاجابة عليه تدخل في صميم الجوانب المذهبية في الاقتصاد.

أنطلاقا من الإيمان بالمذهب الفردي الحر قام النظام الاقتصادي الرأسمالي على أساس من الملكية الخاصة لوسائل الانتاج، والحرية الاقتصادية. ومن ثم فإن مسئولية الانتاج تقع على عاتق الأفراد والمؤسسات الخاصة أنطلاقا من مقولة توافق المصالح الخاصة والعامة.

أما الاقتصاد الاشتراكي فقد قام على أساس الملكية العامة لوسائل الانتاج، ومن ثم فإن مسئولية الانتاج تقع أساسا على كاهل المؤسسات العامة. وقد جاء هذا الموقف منبثقا عن قناعة بتعارض المصالح الخاصة مع المصالح العامة تعارضاً لا مفر منه، ومن ثم فإن الذي ينبغي مراعاته والتعويل عليه عندئذ هو المصلحة العامة واهدار المصالح الفردية.

وفي كلمة. فإن الانتاج يتولاه الأفراد في الاقتصاد الرأسمالي، وتتولاه

---

(١) N. siddiqi,(Muslim Economic Thinking)International center for Research in Islamic Economics, Jeddah 1981,.P. 56.

بصفة أساسية المؤسسات العامة في الاقتصاد الاشتراكي، وذلك مبسوط في كتب النظم الاقتصادية المعاصرة [1].

هذا عن الاقتصاد الوضعي بجناحيه. أما الاقتصاد الإسلامي وموقفه تجاه من الذي يتحمل مسئولية اتخاذ قرار الانتاج فإنه يقوم على أساس إيمانه بأن الفرد له بعده الذاتي وله بعده الاجتماعي، فهو من جهة شخصية مستقلة متميزة وهو من جهة أخرى كائن اجتماعي ، لايعيش منعزلا، هذه الحقيقة قد وعاها الاقتصاد الإسلامي حق الوعي وأقام سياساته ومواقفه على ضوئها. والحقيقة الثانية التي آمن بها الاقتصاد الإسلامي في هذا المجال أنه من المحتمل أن يحدث تناقض بين الاعتبار الذاتي لدي الإنسان وبين الاعتبار الاجتماعي له.

ومن ثم فإن الفرد لو ترك وشأنه فقد ينصرف إلى تحقيق مصالحه الذاتية على حساب مصالحه الاجتماعية التي يعبر عنها بالمصلحة الجماعية، وهي في حقيقتها مصلحة الافراد الاجتماعية.

ويترتب على ذلك أن الجماعة ليست بديلا عن الافراد من جهة، ومن جهة أخرى أنه ينبغي أن يكون لها دور فعال في حياة الأفراد ضمانا لتحقيق الجانب الاجتماعي لديهم.

وحيث أن الاقتصاد يمثل أحد الابعاد الأساسية في حياة الأفراد

---

(١) أنظر في ذلك على سبيل المثال:

V. Holesovsky "Economic Systems ; Analysis and Comparison"McGRAW-HILL KOCAKUSHA, LTD. 1977, .PP. 40 FF.

والجماعات فإنه يتأثر بتلك الاعتبارات. ومن هذا المنطلق؛ منطلق الحرص على الفردية وفي الوقت نفسه التسليم بإمكانية التعارض بين المصالح الخاصة والمصالح العامة. فإن مسئولية الانتاج في الاقتصاد الإسلامي هي مسئولية تقع على كاهل كل من الأفراد والدولة باعتبارها ممثلة للجماعة.

فهناك قرارات انتاجية فردية وهناك قرارات انتاجية عامة.

لقد آمن الاقتصاد الإسلامي بمبدء الملكية العامة لبعض مصادر الانتاج وخول الدولة حرية اتخاذ ماتراه بشأن استغلالها سواء عن طريقها مباشرة، أو عن طريق دفعها للأفراد مشاركة أو نظير عائد معين للعمل فيها. وقد حفلت المراجع الإسلامية بتفصيل هذا الموضوع ممالا يحوجنا إلى تكرار القول فيه[1]. وفي الوقت نفسه فلقد آمن الاقتصاد الإسلامي بضرورة الملكية الخاصة لبعض وسائل الانتاج، ومن ثم فللافراد دورهم الانتاجي، ولهم مؤسساتهم الانتاجية.

وعلينا أن نلاحظ أن كلتا المسئوليتين، العامة والخاصة عن الانتاج هي مسئولية أصيلة مستمرة

---

(١) لمزيد من التفصيل انظر المؤلف. تمويل التنمية في الاقتصاد الاسلامي .ص ١١١ وما بعدها مرجع سابق

المبحث الثالث: عناصر الانتاج

من الموضوعات التي أثارت جدلا كبيرا بين كتاب الاقتصاد الإسلامي موضوع عناصر الانتاج، وهل هي الأربعة المعهودة؟ أم هي الثلاثة؟ أم أثنان؟ أم واحد؟

وغير خاف أن تحديد عناصر الانتاج يحتل أهمية متزايدة حيث أنه الأساس الذي يبنى عليه توزيع الدخل بين المسهمين في انتاجه.

وفيما يلي نعرض عرضا كليا لوجهات النظر حيال هذا الموضوع مبدين ما نراه فيها[1].

ذهب بعض الكتاب إلى أن الاقتصاد الإسلامي يعترف بالتقسيم الرباعي المعهود، مع استبعاد الفائدة كعائد لعنصر رأس المال واحلال الربح مكانها.

وهناك من ذهب إلى التقسيم الثلاثي؛ الأرض والعمل ورأس المال

---

(١) انظر في ذلك على سبيل المثال ما يلي:

M.N. siddiqi, op. cit., PP. 57-58-

- د. محمد منذر قحف ــ الاقتصاد الاسلامي . ص ٥٩ مرجع سابق
- د. ابراهيم الطحاوي ــ الاقتصاد الإسلامي مذهبا ونظاما. جـ ١ ص ٢٣٦ ، ص ٢٧٧ مجمع البحوث الاسلامية ١٩٧٤
- د. احمد النجار ــ المدخل إلى النظرية الاقتصادية في المنهج الإسلامي جـ١ ص ٢٠٦ وما بعدها دار الفكر ١٩٧٣

مدمجا التنظيم في العمل، وهناك من ذهب إلى تقسيم ثلاثي مغاير؛ الأرض والعمل والتنظيم مدمجا رأس المال في التنظيم.

وهناك من ذهب إلى تقسيم ثنائي؛ المال والعمل مضمنا المال كلا من الأرض ورأس المال ومضمنا العمل كلا من العمل والتنظيم. وهناك صورة أخرى للتقسيم الثنائي هي الأرض ورأس المال مشيرا إلى أن العمل هو قاسم مشترك بين الأرض ورأس المال وأنه هو الذي أكسبهما صلاحية الانتاج.

وذهب الاستاذ باقر الصدر إلى أن الشيء الذي يوصف فعلا بأنه عنصر انتاج هو العمل فقط «شاملا التنظيم» أما الأشياء الأخرى المادية إلتي ينظر لها الاقتصاد الرأسمالي على أنها عناصر انتاج فما هي إلا وسيلة انتاجية يستخدمها العامل في انتاج الثروة، فهي لاتمثل عنصرا في العملية الانتاجية ومن ثم لانصيب لها من الثروة المنتجة نفسها بوصفها عنصرا من عناصر انتاجها وإنما كل مالها مكافأة لأصحابها لدى صاحب الثروة المنتجة أو دين لهم في ذمته[1].

هذا عرض موجز لوجهات النظر حيال عناصر الانتاج، ومنها يتضح أنه ليس هناك اتفاق حول هذا الموضوع، بل وليس هناك اتجاهان فقط بل هناك عدة اتجاهات.

ولا شك أن هذا الاختلاف الواسع يحمل في طياته اختلاف المنطلقات من جهة، وغموض بعض الاعتبارات الأساسية على بعض

(١) الاستاذ باقر الصدر — اقتصادنا — ص ٥١٤ مرجع سابق

الكتاب من جهة أخرى والحق أن هذا الموقف يثير التساؤل، إذ كيف يحدث ذلك الاختلاف الواسع في مسألة أساسية لا تحتمل هذا الاختلاف الذي يصل إلى التضارب!!

وفي اعتقادنا أن الأسلوب الأمثل لدراسة هذا الموضوع يرتكز على عدة مرتكزات، منها: أن نفصل فصلا كاملا بين عناصر الانتاج وبين عوائد تلك العناصر بشكلها المعهود في الاقتصاد الوضعي ولا ندع أحدهما يؤثر على تحديد الآخر.

وعلينا أن نحدد بدقة معنى كون الشيء عنصر انتاج، والمعيار الذي نحتكم إليه في تحديد ما إذا كان الشيء عنصر انتاج أم لا، وأن نبحث هذا الموضوع بغير موقف فكري مسبق ناتج عن الدراسة الاقتصادية الغربية.

في ضوء تلك المرتكزات يمكننا مناقشة الموضوع في الفقرات التالية. المقصود بكون الشيء عنصرا إنتاجيا: لابد للتعرف على ذلك من تحديد المعيار الذي في ضوئه نحدد عنصر الانتاج. فهل المعيار هو الإسهام في أنتاج الثروة؟ ومن ثم فإن كل من يسهم أو مايسهم في انتاج السلعة أو الخدمة يعتبر عنصر انتاج.

أم أن المعيار في ذلك هو ملكية الشيء المنتج؟ وفي ضوئه فإن من يملك الثروة المنتجة يكون هو الذي أنتجها، أى يكون هو عنصر الانتاج.

من خلال دراسة النصوص والأقوال الفقهية التي سنعرض لها يتضح لنا أن كون الشيء عنصر أنتاج لايتوقف على ملكية الثروة المنتجة بل

يتوقف على الإسهام في انتاج المنتج. فالاسهام في انتاج المنتج شيء وملكية هذا المنتج شيء آخر.

والمعول عليه في اعتبار الشيء «عنصر انتاج هو توقف الإنتاج على هذا الشيء»وعدم إمكانية قيامه دون إسهامه.

وعلينا أن نحدد بدقة طبيعة هذا الإسهام في العملية الانتاجية، وهل هو الاسهام المباشر فقط؟ أم يشمل المباشر وغير المباشر.

وعلينا أن نلاحظ أيضا أنه ليس معنى كون أكثر من شيء اشترك في الانتاج وأسهم فيه أنها جميعا على درجة واحدة من الأهمية، الأمر لا يقتضى ذلك بل يمكن أن يسهم أكثر من شيء ولكن درجة الاسهام تختلف ويظل الجميع مسهمين، ويظل الجميع عناصر انتاجية. مثلنا في ذلك مثل العملية الجراحية والمسهمين فيها، فهناك أسهام الجراح وهناك إسهام المساعدين له وهناك إسهام الآلات والمعدات وهناك إسهام المكان وهناك إسهام المواد والتجهيزات. هل يمكن أن تتم العملية دون تلك الخدمات المختلفة؟ وهل هناك من ينكر تفاوت أهمية المسهمين فيها؟. هكذا الحال في العملية الانتاجية. تتوقف على أشياء متعددة، لاغنى عنها وإن تفاوتت أهميتها.

متى سلمنا بأن المعيار هو الاسهام في العملية الانتاجية فمن السهل أن نتعرف على عناصر الانتاج ونحددها. علينا أن نذكر بعض المواقف الفقهية التي تؤكد لنا صدق ماذهبنا إليه.

في المزارعة من الذي يسهم في الانتاج؟ هل هو العامل فقط؟ أم هي

الأرض فقط؟ أم هي البقر والآلات والبذور فقط؟ أم هي كل هؤلاء؟[١].

يقول ابن تيمية رحمه الله: «إن النماء «الناتج» الحادث يحصل من منفعة أصلين: منفعة العين التي لهذا كبدنه وبقره، ومنفعة العين التي لهذا كأرضه وشجره.... وهنا منفعة بدن العامل وبدن بقره وحديده هي مثل منفعة أرض المالك وشجره[٢].

ويؤكد على أشتراك تلك الأصول المتعددة في الانتاج بقوله: «وإن قيل: الزرع نماء الأرض دون البدن فقد يقال: والربح نماء العامل دون الدراهم أو بالعكس. وكل هذا باطل. بل الزرع يحصل بمنفعة الأرض المشتملة على التراب والماء والهواء ومنفعة بدن العامل والبقر والحديد»[٣].

واضح تماما من هذا التحليل الاقتصادي الرائع لفقيه من فقهائنا أن الانتاج الزراعي بأسلوب المزارعة يتم ويحصل عن طريق إسهام عدة أصول بخدماتها ومنافعها ولولا أشتراكها كلها لما حدث الانتاج.

وفي المضاربة. من الذي يسهم في انتاج الربح؟ هل هو المضارب «العامل»؟ أم هو المال بشتى أشكاله؟ أم هما معا؟ يقول ابن تيمية: «فإن قيل الربح في المضاربة ليس من عين المال، بل الأصل يذهب ويجيء

---

(١) ابن القيم ــ اغاثة اللهفان ــ ج ٢ ص ٨ مكتبة الرياض الحديثة

(٢) ابن تيمية ــ القواعد الفقهية النورانية ــ ص ١٦٥ مطبعة السنة المحمدية ١٩٥١

(٣) نفس المصدر ص ١٦٨

بدله. فالمال المقسم حصل بنفس العمل بخلاف الثمر والزرع فإنه من نفس الأصل. قيل: هذا الفرق فرق في الصورة، وليس له تأثير شرعي. فإنا نعلم بالاضطرار «بالضرورة» أن المال المستفاد إنما حصل بمجموع منفعة بدن العامل ومنفعة رأس المال. ولهذا يرد إلى رب المال مثل رأس ماله ويقتسمان الربح، كما أن العامل يبقي بنفسه التي هي نظير الدراهم. وليست أضافة الربح إلى عمل بدن هذا بأولى من إضافته إلى منفعة مال هذا»[1].

نلاحظ الوضوح الكامل في تحديد العناصر المساهمة في الانتاج.

ونص ابن قدامه على أن قياس مذهب أحمد أن من دفع شبكة إلى الصياد ليصيد بها السمك على أن يكون السمك بينهما نصفين فالشركة صحيحة ومارزق بينهما على ماشرطاه، لأنها عين تنمي بالعمل فيها فصح دفعها ببعض نمائها كالارض[2]. ونقل ابن القيم أن الإمام احمد قال لابأس بالثوب يدفع بالثلث والربع. ونص في رجل دفع غزله إلى رجل ينسجه ثوبا بثلث ثمنه أو ربعه أنه جائز[3]. نلاحظ في جميع تلك الأمثلة أن الانتاج قد أسهمت فيه عدة عناصر، ترجع في جملتها إلى المال من جهة وإلى العمل من جهة أخرى. وقد تمثل المال في بعضها في صورة نقدية وفي بعضها في صورة الأرض وفي بعضها في صورة رأس المال الثابت «الشبكة ــ الشجر ــ الحديد» وفي بعضها في صورة رأس المال المتداول «الغزل والنسيج».

---

(١) نفس المصدر ص ١٦٧، ١٦٨

(٢) ابن قدامة ــ المغني ــ جـ ٥ مرجع سابق

(٣) ابن القيم ــ اغاثة اللهفان ــ جـ ٢ ص ٤٠ مرجع سابق

وفي كل الحالات قد حدث إسهام في الانتاج، ولا ينسب الناتج إلى احداها دون الأخرى «فليست إضافة الربح إلى عمل بدن هذا بأولى من أضافته إلى منفعة مال هذا»

وبسبب هذا الاسهام يستحق عنصر الانتاج العائد الذي يعود عليه سواء تمثل في شكل أجر أو جزء من الربح. ولو لم يسهم العنصر في الانتاج لما استحق شيئا. يقول ابن تيمية: «ولو لم يكن للعمل عليه تأثير أصلا لم يجز دفعه بجزء من ثمره.... ويكون كمن أكرى أرضه لمن يأخذ منها ما ينبته الله بلا عمل أحد أصلا قبل وجوده»[1] هل هناك من الاعتبارات ما يجعلنا نذهب إلى القول بوجود عنصر التنظيم مستقلا عن عنصر العمل أم هما معا يكونان عنصرا واحدا؟

من دراسة المضاربة وبعض صور المشاركة والمزارعة نلاحظ أن هناك نوعين من العمل الانتاجى، لكل منهما خصائصه وطبيعته، وإن كانا جميعا جهدا بشريا.

فعمل المضارب مختلف تماما عن عمل الأجير. في حالة الإجارة نجد أن العائد« الأجر» محدد مسبقا ونجد خدمة العمل هي الأخرى محددة سلفا، والقصد من الإجارة أن يستوفي الطرف الثاني منفعة الأجير وفي نظير ذلك يستوفى الأجير الأجر من الطرف الثاني.

أما في حالة المضاربة فالعائد غير محدد سلفا وكذلك خدمة العمل

---

(١) ابن تيمية ـــ القواعد الفقهية. ص ١٥١ مرجع سابق

ليست خدمة محدودة محصورة وإنما هي خدمة عامة وشاملة كل أوجه نشاط المشروع. والقصد منها ما يتولد من اجتماع المنفعتين «منفعة العمل ومنفعة المال» فإن حصل نماء اشتركا فيه، وإن لم يحصل نماء ذهب على كل منهما منفعته وخدمته.

وقد صدق ابن تيمية عندما قال: «ليس كل من عمل لينتفع بعمله يكون أجيرا، ...كعمل الشريكين في المال المشترك وعمل الشريكين في شركة الابدان، ونحو ذلك مما لايعد ولا يحصى»[١]. وقال عن المضاربة: «هذا جنس من التصرفات يخالف في حقيقته ومقصوده وحكمه الإجارة المحضة»[٢].

وفي حالة المضاربة نلاحظ أنه يمكن أن يوجد مع عمل المضارب عمل الأجير، فله أن يؤجر على بعض أعمالها كما ذكر الفقهاء. وبالطبع فإن العمال الأجراء هنا يحصلون على أجورهم من مال المضاربة. بغض النظر عن نتيجة المضاربة أما المضارب الذي يتمثل عائده في جز من الأرباح أو في جزء من الثمرة والزرع في حالة المزارعة والمساقاة فإن عملهم هو عمل تنظيمي بحت، فهو المسئول عن سير العمل في المضاربة أو المزارعة دون تدخل من رب المال فإن تدخل بطلت المضاربة وتحولت إلى إجارة وأصبح المضارب أجيراً يستحق أجره وما ذلك إلا لأن طبيعة عمله قد تلاشت. روى سحنون في المدونة «من أخذ قراضا على أن يعمل معه رب المال في المال لم يجز، فإن نزل كان العامل أجيرا»[٣] وقال الكاساني: «إن الانفاق من المال تدبيره إلى المضارب»[٤].

---

(١) نفس المصدر ص ١٦٧

(٢) نفس المصدر ص ١٦٥

(٣) انظر المواق — التاج والأكليل بها شن مواهب الجليل — جـ ٥ ص ٣٨٩ مكتبة النجاح. ليبيا قارنْ بابن قدامة — المغني — جـ ٥ ص ٢٩ مرجع سابق

(٤) الكاساني — بدائع الصنائع — جـ٨ ص ٣٦٤٩، نشر زكريا يوسف

إذن هناك فرق واضح بين نوعين من الاعمال الانتاجية، وقد تمكن الفقهاء من التمييز بينهما ذاكرين لكل منهما اسماء مميزة فقيل عن احدهما إنه العمل الأجير وقيل عن الثاني إنه العمل غير الأجير. ونحن بدورنا ومن هذا المنطلق يمكننا أن نسمى أحدهما عملا والآخر تنظيما، على أن يكون في الذهن أن كليهما جهد بشري وإنما القصد من التقسيم هو تبيان تميز كل عمل منهما عن الآخر.

وقبل أن نستخلص النتيجة الكلية من تلك المقدمات نحب أن نتعرف على طبيعة إسهام العناصر في الانتاج وهل هو كل إسهام؛ مباشرا كان أو غير مباشر؟ أم أنه الاسهام المباشر فحسب؟

عند ذكر عنصر الانتاج في الاقتصاد الوضعي لوحظ أن يكون الاسهام مباشرا حتى يسمى من يقدم هذا الاسهام عنصر انتاجيا. لذلك لم تعتبر النقود عنصرا انتاجيا، وذلك لأن إسهامها في العملية الانتاجية هو إسهام غير مباشر. فلم تتدخل النقود بنفسها وشكلها مع بقية العناصر الأخرى في العملية الانتاجية. فعند انتاج الخبز مثلا نجد من يسهم مباشرة هو العمل والمعدات والمكان والمواد، دون أضافة مقدار من النقود. ولذلك ونظرا لأن تعبير رأس المال لديهم من باب المشترك اللفظي فهو يحمل العديد من المعاني والمضامين التي من بينها النقود فإنهم عندما سموا بعض عناصر الانتاج بـ «رأس المال» حددوا المقصود منه وهو رأس المال العيني ممثلا في المعدات والمواد والتجهيزات وليس رأس المال النقدي.[1]

---

(١) K. wicksell "Lectures on political Economy" op. cit., P. 144-

هذا هو الموقف الوضعي، فما هو الموقف الإسلامي؟ وهل يشترط هو الأخر أن يكون الإسهام مباشرا؟
من تتبع النصوص والأقوال الإسلامية والفقهية نلاحظ أن تعبير «رأس المال» قد جاء في القرآن الكريم معبًّرا به عن المال بوجه عام بغض النظر عن شكله وما إذا كان نقديا أو عينيا. قال تعالى : ﴿وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم﴾ [1] نزلت تلك الأية في الديون، ونحن نعلم أن الدين قد يكون نقدا وقد يكون عينا. وفي الحديث الشريف « مثل المؤمن مثل التاجر لايسلم له ربحه حتى يسلم له رأسماله» وقد استخدم الفقهاء هذا المصطلح في بحثهم للأنشطة الاقتصادية ممثلة في الشركات والمضاربة فقالوا رأس مال الشركة يشترط فيه أن يكون كذا وكذا. يقول ابن قدامه: «ولاخلاف في أنه يجوز جعل رأس المال الدراهم والدنانير فإنها قيم الأموال وأثمان المبيعات، والناس يشتركون بها من لدن النبي ﷺ إلى زمننا من غير نكير، فأما العروض فلا تجوز الشركة فيها في ظاهر المذهب» [2] والشاهد هنا ورود تعبير «رأس المال» مقصودا به المال المقدم لإقامة مشروع انتاجي بغض النظر عن شكله.

ومن جهة أخرى فإنه قد اعتد الاسلام برأس المال النقدي وبإسهامه في العملية الانتاجية وبأحقيته في الحصول على جزء من النتائج نظير تلك المساهمة.

فالارباح في المضاربة توزع على صاحب رأس المال النقدي وعلى

(١) سورة البقرة. الآية رقم ٢٧٩

(٢) ابن قدامة — المغني — جـ ٥ ص ١٦ مرجع سابق.

المضارب. يقول ابن تيمية: «إنا نعلم بالاضطرار أن المال المستفاد إنما حصل بمجموع منفعة بدن العامل ومنفعة رأس المال، ولهذا يرد إلى رب المال مثل رأسماله ويقتسمان الربح»

فهل معنى ذلك أن موقف الاقتصاد الإسلامي مخالف لموقف الاقتصاد الوضعي؟ مما تقدم يمكننا أن نقول: نعم. ولكن بعض الكتاب في الاقتصاد الإسلامي يقول بأنه لاخلاف، وأن النقود ليست عنصرا من عناصر الانتاج، وقد استحق صاحبها جزءا من الناتج لأنه سمح بتحول رأسماله النقدي إلى رأسمال عيني يشترك في العملية الانتاجية.[1]

ونحن نرى أن الأمر أيسر من ذلك، وعلينا أن نسلم بأن رأس المال تعبير عام وشامل، يصدق على السلع الانتاجية، والمواد، كما يصدق على النقود التي يدفعها صاحبها للإسهام في عملية انتاجية.

إذن يمكن القول إنه من وجهة النظر الإسلامية فإن النقود إذ تتحرك وتتقلب في عمل انتاجي تسمى رأسمال انتاجي أما إذا ظلت ساكنة أو استخدمت في أغراض الاستهلاك فلا يطلق عليها أنها رأسمال من الناحية الانتاجية. أى أن رأس المال في المنظور الإسلامي أوسع نطاقا منه في المنظور الوضعي. ويرد علينا هنا اعتراض قوى، مفاده أننا سلمنا بأن لصاحب النقود أن يحصل على عائد.

وهذا هو عين ما نادي به الاقتصاد الوضعي من أن النقود تحصل على عائد ممثل في «الفائدة» وهذا مايرفضه الاقتصاد الإسلامي. فكيف يمكن تفسير ذلك؟

---

(١) د. منذر قحف — الاقتصاد الإسلامي — ص ٦٧، مرجع سابق.

إن نظرة فاحصة ترينا فرقا جوهريا بين اعتراف الإسلام للنقود المستخدمة في المشروع بعائد وبين اعتراف الاقتصاد الوضعي لها بالفائدة. فصاحب النقود التي وظفت في المشروع له الحق في الحصول على العائد. ولكن من هو صاحب هذه النقود المستخدمة؟ هل هو المقرض أم هو المقترض؟

نلاحظ أن كلا من الاقتصاديين والقانونيين يقولون أن النقود المقترضة تصبح ملكا للمقترضين أى أنها ملك لصاحب المشروع، وليس للمقرض سوى حق في ذمة المقترض بمقدار هذه النقود، وليس للمقترض أو للدائن ملكية من أي شكل على أى مال في المشروع، وإنما له حق في الذمة ولذا لوحدث للمشروع حادث من حريق أو غرق أو خسارة فإن مال المقرض لم يضع عليه ويبقي له أن يطالب المقترض بماله، ولو كانت النقود المستخدمة في المشروع هي عين حقه وملكه لذهب ملكه بذهاب المشروع. ومن نافلة القول أن نشير إلى أن المركز القانوني للدائن غير المركز القانونى لصاحب المشروع. هذا مايسلم به الفكر الوضعي؛ الاقتصادي والقانوني.

فما هو موقف الإسلام؟ نجد أن الإسلام قد سبق الفكر الوضعي فيما ذهب إليه، يقول ابن حزم: «من استقرض شيئا فقد ملكه، وله بيعه إن شاء أو هبته والتصرف فيه كسائر ملكه. وهذا لاخلاف فيه»[1]

ويقول الكاساني: «لو دفع رجل إلى آخر ألف درهم فقال له نصفها

---

(١) ابن حزم — المحلى — جـ ٨ ص ٤٦٥ مكتبة الجمهورية العربية — مصر ١٩٦٨

عليك قرض ونصفها مضاربة جاز. وإذا جاز القرض كان نصف الربح للمضارب لأنه ربح ملكه وهو القرض، ووضيعته عليه. والنصف الآخر بينه وبين رب المال على ماشرطا»[1]

ومن هذا يتضح لنا أن ملكية النقود المستخدمة في المشروع هي للمقترض وليس للمقرض.

ومتى سلمنا بذلك علمنا إلى أين يذهب العائد منها؟ إنه يذهب إلى صاحبها وهو المقترض، وهذا ما قال به الاقتصاد الإسلامي، بينما الاقتصاد الوضعي قد تجاهل تلك الحقيقة التي سبق أن سلم بها وأعطى العائد للمقرض.

إذن هناك فرق جوهرى في المواقف حيال العائد على النقود المقترضة لأغراض انتاجية.

النتيجة الكلية:

من هذا العرض المتقدم يمكننا الخلوصى إلى النتائج التالية:

١ ـــ المعيار الإسلامي لاعتبار الشيء عنصر إنتاج هو إسهام هذا الشيء في العملية الانتاجية.

ولا يقتصر الاسهام على كونه مباشرا بل يدخل فيه الإسهام غير المباشر. أو الاسهام الممهد للعملية الأنتاجية

---

(١) الكاساني ـــ بدائع الصنائع ـــ جـ ٨ ص ٣٥٩٦ نشر زكريا يوسف، القاهرة.

٢ ــ في ضوء هذا المعيار وجدنا أن عناصر الانتاج يمكن أن تصنف تصنيفا رئيسيا في مجموعتين: الجهد البشري بمختلف صوره وأشكاله والجهد المالي بمختلف صوره وأشكاله. أى المال والعمل.

٣ ــ لأغراض التحليل ولمزيد من المعرفة بالظاهرة الاقتصادية هل يمكن إجراء تصنيف فرعي داخل هذا التصنيف الأساسي لقوى الانتاج؟.

بعض الكتاب ــ من خلال ما سبق ذكره ــ اكتفي بهذه المرحلة من التصنيف ولم يتدرج بها إلى تصنيفات فرعية. وبعض الكتاب أقام تصنيفا فرعيا لاحد التصنفيين فقط، وبعضهم أجرى تصنيفا فرعيا لكل تصنيف أساسى.

ومبدئيا علينا أن ندرك أن هذه الاختلافات هي في حقيقتها خلافات شكلية أو لفظية لاتترتب عليها آثار عملية أو فكرية.

فالكل متفق على أن العمل أو الجهد البشرى الانتاجي هو مقدمة ضرورية للانتاج، سواء اتخذ شكل العمل الأجير أوشكل العمل التنظيمي. والكل متفق على أن هناك عائدا لهذا الجهد البشرى قد يأخذ شكل الأجر أو شكل الربح.

والكل متفق علىأن الجهد البشرى كي ينتج يتطلب أموالا يعامل فيها ومعها وبها. وأن أصحاب هذه الأموال لهم الحق في الحصول على عائد نظير أسهام أموالهم في العملية الانتاجية.

ولاخلاف بينهم على أن من قدم نقوداً مساهمة في الانتاج يستحق عائدا ومن مقدم آلة يستحق عائدا ومن قدم مادة من المواد يستحق عائدا ومن قدم مكانا يستحق عائدا.

ولا خلاف أيضا في صورة العائد الذي يحصل عليه أرباب هذه الأموال وأنه قد يكون أجرا وقد يكون ربحا. والكل متفق على أن المقرض لم يسهم بماله في المشروع الانتاجي، ولذلك لايستحق عائدا.

في ضوء هذه الملاحظة فإن التقسيمات التي قدمت لعناصر الانتاج يمكن قبولها كلها على أنها من باب الاجتهاد الفكري الذي لايصطدم بقاعدة إسلامية.

ومع ذلك فنحن نميل للأخذ بالتقسيم الرباعي. لأنه «أولا» أكثر تفصيلا ومن ثم أكثر إفادة ولأنه «ثانيا» يتمشى مع المنهج الإسلامي من حيث الالفاظ والمصطلحات. لقد استخدم القرآن الكريم لفظه الأرض في معرض العملية الانتاجية قال تعالي: ﴿هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور﴾ فلم لا نحرص على استخدام هذه اللفظة !. وقد أستخدم القرآن والسنة والفقه لفظة رأس المال. فلم لا نحرص عليها هي الأخرى! وقد استخدم القرآن والسنة والفقه لفظة العمل. فلم لا نستخدمها. وقد أستخدم الفقه لفظة «المضارب» ولفظة «المقارض» أخذا من مادة الضرب في

الأرض التي أستخدمهاالقرآن الكريم «وآخرون يضربون في الارض يبتغون من فضل الله»[1].

وهنا نلاحظ الدقة المعجزة في أختيار هذا المصطلح «المضارب» والعدل به عن مصطلح «العامل» رغم أن الكل عمل وجهد بشرى، وإنما هي للاشارة القوية إلى أنه يمثل نوعية خاصة ومميزة من العمل ولذا أستحقت أن يفرد لها تسمية خاصة. لاتطلق الا عليها، وما وجدنا تعبيرا فقهيا يطلق على العامل بالأجر لفظة المضارب. وفي المزارعة نجد أيضا نفس الإيحاءات فقد سمى من يقوم بالجهد البشري «مزارعا» ولم يسم عاملا أو أجيرا.

وأذا كان الأمر كذلك فلم لانميز بين عمل وعمل كما سبق وقد ميز الفقهاء؟ وما المانع من تسميته منظما؟ خاصة وأن الجهد الأساسى له ينصرف إلى تنظيم العملية الانتاجية وادارتها والاشراف عليها.*

وهكذا نرى أنه من المفضل استخدام التقسيم الرباعي لا من باب مجاراة الفكر الوضعي، وإنما من باب أن هذا هو المنهج الإسلامي الأصيل.

وهنا نقطة منهجية علينا أن نطرحها. هل مجرد مجاراة الاقتصاد

---

(١) سورة المزمل. الآية رقم ٢٠

* مع ملاحظة أننا نفضل البحث عن مصطلح أقتصادي إسلامي مميز لهذا العنصر، خاصة وأن=

الوضعي في مصطلحاته ممنوع على الاقتصاديين المسلمين بفرض أنه لم يصطدم بمبدء أو قاعدة إسلامية؟

لا أرى ذلك. ولا أرى حرجا فيه. وفي الحقيقة نحن نجاريهم في الكثير من المصطلحات دون أن نشعر. ومن ذلك تعبير «الانتاج» وتعبير «الاستهلاك» وغير ذلك من التعابير ذات الابعاد والمضامين الاقتصادية المعينة.

ومن قبل وجدنا علماء الأصول قد استخدموا في مؤلفاتهم مصطلحات وتقسيمات سبقهم إليها رجال المنطق مثل القياس والمقدمة والنتيجة والحد والرسم وغير ذلك، وما وجدوا غضاضة في هذا طالما لم يتعارض مع قاعدة إسلامية. بل أعتبروا معرفة تلك الأشياء أساسية لفهم علم الأصول.[1].

والشيء الذي لانستطيع أن نتفق معه في وجهات النظر السابقة حيال عناصر الانتاج وجهة النظر التي تذهب إلى دمج رأس المال في التنظيم فهو دمج لقوة انتاجية مغايرة إلى قوة انتاجية أخرى وإذا كانا عنصراً واحدا فكيف نفسر قيام شركة المضاربة؟ وكيف نفسر توزيع الربح بين المال والعمل؟.

= المضارب في الإسلام يختلف في بعض الوجوه عن المنظم في الاقتصاد الغربي. فالمضارب لايتحمل الخسارة بينما هو في الغربي يتحملها. كذلك فإن شخصية المنظم في العصر الحاضر ينتابها الكثير من الغموض إذا ذهبنا لنتعرف على من تتمثل فيه في الشركات المساهمة الكبرى. وفي ضوء ذلك فقد يمكننا القول إنه في ظل الاقتصاد الإسلامي نجد عناصر الانتاج تتمثل أساساً في رأس المال والأرض والعمل. وفي بعض الحالات ينضم إليها عنصر رابع هو «المضارب»

(١) ــ الغزالي المستصفي ــ جـ١، ص ٣، وما بعدها مرجع سابق.

٤ — في ضوء ماانتهينا إليه في الفقرة السابقة فإنه يمكن وضع تعريف لكل عنصر على النحو التالي:

أ — العمل: إذا أطلقنا تعبير العمل في إطار من التقسيم الرباعي لعناصر الانتاج فإنه ينصرف إلى الجهد البشري الذي يقدم خدماته الانتاجية نظير أجر معين. وقد بين الفقه الأحكام الشرعية المنظمة لعقد إجارة خدمات الأفراد. ولن نتعرض هنا لاقتصاديات العمل وتنظيمه من حيث العرض ومن حيث الطلب ومن حيث الكفاية الانتاجية، ونأمل أن نخصص لذلك فصلا مستقلا.

وما يهمنا هنا التأكيد عليه أن العمل كعنصر انتاج يقدم خدمة انتاجية محددة ومعينة وفي نظير ذلك يحصل على أجر محدد وثابت. ويمكن أن نطلق عليه «العمل الأجرى» تمييزا له عن التنظيم.

ب — التنظيم. وينصرف إلى الجهد البشرى الانتاجي الذي لا يستهدف الحصول على أجر معين وأنما على جزء مما يتحقق من العائد. أو هو العمل الذي يشارك المال في الناتج وليس هو العمل الذي يحصل من المال على أجر معين حتى ولو لم يتحقق عائد.

ويمكن أن نطلق عليه «العمل التنظيمي» تمييزا له عن العمل الأجرى.

وأهم خصائصه أنه يقدم خدمة انتاجية ذات صفة ادارية

وتنظيمية واشرافية عامة، وأنه لا يحصل على أجر[1] معين ثابت وإنما يحصل علي نصيب من الأرباح إذا تحقق ربح، وإذا لم يتحقق ربح فلا شيء له وإذ احدثت خسارة لاشيء عليه. وفي مجال آخر يمكن أن نتعرف على كيفية تكوين فئات المنظمين وتنميتهم في أطار الاقتصاد الإسلامي .

جـ ـــ الأرض. هنا نواجه بموقف دقيق، حيث تدق التفرقة بين مايمكن اعتباره أرضا من الأموال وما يمكن اعتباره رأسمال منها.

وقد ميز الاقتصاد الوضعي بينهما على أساس هل سبق على المال جهد بشرى، أم لا. فإن كان لم يدخل عليه جهد بشرى فهو الأرض أو الموارد الطبيعية، وإن كان قد دخل عليه جهد بشرى بأى صورة من الصور ولو بمجرد نقله من مكان لمكان كان رأس مال.

ورغم أن هذه التفرقة قليلة الجدوى من الناحية العملية إلا أنها مازالت

---

(١) قد يثور تساؤل: لماذا لايتحمل المضارب شيئا من الخسارة وإنما يتحملها بمفرده رب المال؟بفرض: عدم حدوث اهمال من المضارب نلاحظ أن الفقهاء أجمعوا على ذلك. وفي تفسيرنا لهذا الموقف يمكن أن نقول إن ذلك يحقق العدالة الكاملة، عكس قد ما يتصور عند أول وهلة ذلك أنه عندما لايحدث ربح أو خسارة. نجد المضارب قد خسر خسارة حقيقية ممثلة في الايراد الذي كان يحققه من الفرصة البديلة فكان له أن يعمل أجيرا بمرتب ثابت. بينما في تلك الحالة قد عاد لصاحب رأس المال ماله دون خسارة، حيث ليس هناك فرصة بديلة لتوظيف ماله. إذا كان أمامه أن يمسكه فلا ربح، وليس له أن يقرضه بفائدة، وإذن لا يتبقى إلا الاستثمار العيني، وقد تم عن طريق المضاربة. وإذن فهو لم يتحمل خسارة حقيقية في تلك الحالة عكس المضارب. فإذا حدثت خسارة في المضاربة فمن العدل الكامل أن يتحملها رب المال حيث أن العامل قد تحمل خسارته، ولو تحمل فيها المضارب لكنا قد حملناه خسارتين، وفي ذلك ظلم. والله أعلم.

هي أكثر المعايير المستخدمة. وتزداد الأمور تعقيدا عندما نبحث في العائد عليهما فهم يرون أن العائد على الأرض هو الريع والعائد على رأس المال هو الفائدة. والريع تعبير غامض غير محدد، والفائدة لا تدفع إلا على النقود فقط. وإذن فتحديد العوائد غير واضح في المفهوم الغربي، وهذا ماسوف نعرض له في فصل التوزيع. ومن الناحية الإسلامية فلنا أن ننظر لكل من الأرض وبقية الأموال المسهمة في الانتاج على أنها أموال أنتاجية . سواء ماكان منها موجودا بغير جهد بشري أو مادخل عليه جهد بشرى ثم توز ع العوائد حسب كل حالة فقد تكون أجرا وقد تكون جزءا من الربح. ولنا أن نتمسك بالتفرقة بين هذين النوعين من الأموال، وهل سيكون معيار التفرقة هو المعيار الذي ذهب إليه الاقتصاد الوضعي أو معيار آخر؟ ذهب بعض الكتاب في الاقتصاد الإسلامي[١] إلى معيار آخر للتفرقة هو: هل يمكن استخدام المال بدون انفاق أو تحول، أولا لايمكن استخدامه إلا بتحويله أو أنفاقه. وفي ضوء هذا المعيار عرف كلا من الأرض ورأس المال على النحو التالي:

الأرض هي وسائل الانتاج التي لاتتغير صورها بعد استخدامها في عمل الانتاج مثل الأرض والدار والماكينات ومالى ذلك.

أما رأس المال فيراد به وسائل الانتاج التي لايمكن استخدامها في عمل الانتاج مالم تنفق أو تحول من شكل إلى شكل آخر، مثل النقود والمواد الغذائية.

---

(١) الشيخ محمد شفيع «اثر تطبيق النظام الاقتصادي الاسلامي في المجتمع» ص ٥٦٣ من بحوث مؤتمر الفقه الاسلامي ــ جامعة الأمام ١٤٠١هـ . الرياض

والواقع أن هذا التقسيم قد أستهدف في الحقيقة التخلص من مشكلة العوائد وأنواعها فالاموال التي أطلق عليها أسم الأرض يمكن أن تأخذ أجرا، والأموال التي أطلق عليها اسم رأس المال لاتأخذ أجرا. ومع ذلك فلا نجد من السهل قبول هذا التقسيم الذي يدخل الآلة والسيارة تحت عنوان الأرض.

ومن المفضل اتباع المعيار الاقتصادي المعهود، فالمال الذي دخلته صنعة الإنسان يطلق عليه رأس االمال والمال الذي بقي على طبيعته يطلق عليه «الأرض».

مع ملاحظة عدم أخضاع العوائد للعناصر بالشكل المعهود في الاقتصاد الوضعي، فمثلا ليس بالضرورة أن تحصل الأرض على ريع أو ايجار بل قد تأخذ جزءا من الناتج، كذلك لاينبغي لنا أن نخضع العناصر للعوائد، بمعني أنه إذا كان العائد على رأس المال في الأقتصاد الوضعي هو الفائدة وحيث أن هذا العائد ممنوع في الاقتصاد الإسلامي فلا يسوغ لنا أن ننكر دور رأس المال في العملية الانتاجية وننفي كونه عنصراً للانتاج.

كذلك فإننا من خلال ما تقدم لانستطيع أن نربط بين عناصر الانتاج وملكية الناتج، بمعنى أنه لايكون عنصرا في الانتاج إلا من يكون له حق في ملكيته الناتج أو جزء منه[1]. وإلا فنحن بهذا ننكر كون الجهد البشري عنصرا للانتاج في الحالات الكثيرة التي لايستحق فيها إلا أجراً نظير خدماته.

---

(١) وهذا ما ذهب إليه المرحوم الصدر انظر «اقتصادنا» ص ٥٢١ مرجع سابق. ونحن نختلف معه في ذلك.

الفصل الثالث
السوق والأسعار

بعد أن تناولنا كلا من الاستهلاك والانتاج في فصلين سابقين نتناول العنصر الثالث في النشاط الاقتصادي، المكمل للاستهلاك وللانتاج والضروري لكل منهما، وهو مايطلق عليه اقتصاديا «التداول» Exchange. وإن شئت سمه التجارة أو المبادلة.

وترجع أهمية هذا النشاط إلى أنه يمثل همزة الوصل بين كل من الاستهلاك والانتاج، فلا يستهلك الناتج عادة إلا إذا تداول، كما أنه لايتحقق الاستهلاك عادة إلا عن طريق التداول، ولا ينتج الناتج إلا من خلال عملية التداول لعناصر انتاجه.

ولهذا الترابط العضوى بين الانتاج والتداول، اعتبر التداول شعبة من شعب الانتاج، فهو انتاج في صورة تداول ومبادلة. ومن أجل هذه العلاقة الوطيدة بين كل من الاستهلاك والتداول نجد أن الاقتصاديين عادة ما يقرنونهما بالبحث والدراسة[1].

وطالما هناك مبادلة فهناك سوق وهناك قِيمٌ وأسعار.
وفي هذا الفصل نتناول أساسيات تلك المسائل من منظور الاقتصاد الإسلامي.

---

(١) K. Wicksell, op cit ., PP. 196 - ff.

المبحث الأول: التداول: أهميته وضوابطه.

تفيد مادة التداول انتقال المال من يد إلى يد. قال تعالى: ﴿ وتلك الأيام نداولها بين الناس ﴾ [١] وقال في آية أخرى: ﴿ كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم ﴾[٢]

وانتقال المال قد يكون عن طريق المبادلة، أو بغير مبادلة، ومن ثم فتعبير المبادلة أخص من تعبير التداول، وأقرب إلى مقصودنا هنا، والمبادلة قد تكون في صورة تجارة وقد لاتكون. وإذن فالتجارة أخص هذه التعبيرات، لأنها مبادلة مال بمال بهدف تحقيق الأرباح أو هي شراء الرخيص وبيع الغالي [٣]. ومعروف أن «الربح» لايظهر إلا في عملية تجارية، أى شراء شيء بهدف بيعه. والتجارة نشاط اقتصادي أساسي، مثلها مثل النشاط الانتاجي المادي، تماما بتمام. إذ بدونها كان على المنتج القيام بنقل السلعة وتخزينها وعرضها وتوزيعهافي الأماكن المناسبة للاستهلاك، وقد يتعذر عليه ذلك فتتعثر عملية الانتاج ذاتها. وبالتالي لايتأتى الاستهلاك[٤].

---

(١) سورة آل عمران الآية رقم ١٤٠

(٢) سورة الحشر. الآية رقم ٧

(٣) ابن خلدون. المقدمة. ص ٣٩٤ طبعة إحياء التراث العربي — بيروت.

(٤) لقد بين الإمام الغزالي ذلك بيانا شافيا رحمه الله تعالى. أنظر احياء علوم الدين. جـ ٣ ص ٢٢٧ مرجع سابق

وإذا كان الانتاج المادي للسلعة هو جعلها صالحةأو أكثر صلاحية للاستهلاك فإن نقل السلعة من مكان إلى مكان، وكذلك تخزينها من زمان لزمان، هو الآخر يجعلها صالحة أو أكثر صلاحية للاستهلاك. وبهذا فإن التجارة في حقيقتها نشاط انتاجي. وهذا ما أهتدى إليه الاقتصاد الوضعي بعد زمن طويل.

إذن التجارة عنصر اقتصادي أساسي، يتوقف عليها كل من الانتاج والاستهلاك.

ولهذه الاهمية للتجارة فقد عني بها الأسلام أيما عناية. وفي القائمين عليها يقول الرسول ﷺ :«التاجر الصدوق الأمين يحشر يوم القيامة مع النبيين والصديقين والشهداء» رواه الترمزي، وحسنه.

وتأكيداً على دورها الاقتصادي الانتاجي يقول سيدنا علي كرمَّ الله وجهه موصيا عامله على مصرالأشتر النخعي : «ثم استوص بالتجار وذوى الصناعات وأوص بهم خيرا. المقيم منهم والمضطرب بماله، والمترفق ببدنه. فإنهم مواد المنافع، وأسباب المرافق، وجلابها من المباعد والمطارح، في برك وبحرك وجبلك وسهلك، وحيث لا يلتئم الناس لمواضعها ولا يجترئون»[1]

في هذه الفقرة برزت التجارة قرينة للصناعة في العملية الانتاجية، فكلتاهما مصدر للمنفعة ومادة لها.

---

(١) الشريف الرضي ــ نهج البلاغة ــ جـ ٣ ص ٥٢٧ وما بعدها. شرح الشيخ محمد عبده.

ورضى الله عن ابن ابى طالب فلقد وُفق إلى مالم يوفق إليه جها بذة الاقتصاد الوضعي المؤسسون له.
ولهذه الأهمية المتزايدة لعمليات التجارة والمبادلة فقد وضع الإسلام لها من الضوابط ما يحول دون انحرافها عن وظيفتها الطبيعية التي قامت لها.

ومن بين هذا الضوابط ضرورة أن تظل شعبة من شعب الانتاج [١]. ولتفصيل ذلك نجد أن التجارة لها وجهان؛ الوجه الاقتصادي والوجه القانوني. ويتمثل الوجه الاقتصادي فيما تتضمنه التجارة من جهد إنتاجي يتمثل في نقل البضاعة وتخزينها وعرضها وتوزيعها وما يستد عيه كل ذلك من أعمال وأموال.

ويتمثل الوجه القانوني في عملية نقل ملكية الأموال من شخص لشخص، أو هو الجانب الشكلي أو الصوري للتجارة.

والوضع الطبيعي أن يكون الوجه القانوني مدخلا للوجه الاقتصادي، أو مقدمة له لا أن يكون منفصلا أو غاية في حد ذاته، وإلا خرجت المبادلة عن مسارها الصحيح. وهناك نصوص نبوية، ومنها استنبط الفقهاء أحكاما فقهية تفيد تحريم خروج المبادلة والتجارة عن وظيفتها الانتاجية، واقتصارها على أن تكون مجرد وساطة مفتعلة أو طفيلية. وإليك بعضا من تلك النصوص والأحكام نعرضها ونستخلص منها موقف الاقتصاد الإسلامي من عملية التبادل والتجارة[٢].

---

(١) محمد باقر الصدر اقتصادنا ــ ص ٦٠٥ مرجع سابق

(٢) انظر في ذلك كله ابن قدامة ــ المغني ــ جـ ٤ ص ١٢١ ــ ١٣٩ مرجع سابق وكذلك ابن حزم ــ المحلي ــ جـ ٩ ص ٥٩٢ وما بعدها مرجع سابق

روى البخاري أن رسول الله ﷺ قال: ﴿ إذا بعت فكل وإذا ابتعت فاكتل﴾ وروى ابن ماجة عن النبي ﷺ «أنه نهى عن بيع الطعام حتى يجرى فيه الصاعان: صاع البائع، وصاع المشترى»

وروى مسلم عن ابن عمر قال: «كانوا يضربون على عهد رسول الله ﷺ إذا اشتروا طعاما جزافا أن يبيعوه في مكان حتى يحولوه» وفي لفظ آخر«كنا نبتاع الطعام جزافا فبعث علينا من يأمرنا بانتقاله من المكان الذي ابتعناه إلى مكان سواه قبل أن نبعيه»

وقال ابن المنذر: « أجمع أهل العلم على أن من أشترى طعاما فليس له أن يبيعه حتى يستوفيه» أما فيما يتعلق بغير الطعام فقد قال الفقهاء: «إن كل ما بيع على الكيل والوزن والعد لايجوز بيعه قبل قبضه»

وقد قال الفقهاء إن المنع في ذلك يرجع إلى أن فيه ربح مالم يضمن. وقد نهي النبي ﷺ عن ذلك. وقد قال الفقهاء إن المكيل والموزون لايدخل في ضمان المشترى إلا بقبضه. وقال ابو حنيفة: «كل مبيع تلف قبل قبضه من ضمان البائع إلا العقار» ولقد ذهب الشافعي إلى أبعد من ذلك إذ يقول: « كل مبيع من ضمان البائع حتى يقبضه المشتري» وقال ابن عباس: «أرى كل شيء بمنزلة الطعام» من تلك النصوص والمواقف الفقهية نجد أن السلع المباعة يجب أن تقبض على الأقل حتى يمكن التصرف فيها أو مبادلتها. وقيل في تفسير ذلك إن التصرف في السلع وتحقيق الأرباح لايجوز طالما لم تدخل في ضمان المشتري، وهي لاتدخل في ضمانه إلا بالقبض.

ونحن معشر الاقتصاديين ننطلق من هذا النصوص والمواقف الفقهية

لنقول إن المبادلة والتجارة المعتد بها في الإسلامي مااشتملت على جهد إنتاجي أو بعد إقتصادي، ولم تقف عند مجرد توفر الشكل والصورة، وقد يتمثل هذا الجهد في القبض كما قد يتمثل في نقلها من مكان إلى مكان.

وقد تحوط واحتاط الإسلام لتحقيق ذلك فبين للبائع أنه إذ يعقد على سلعته ويكتفي بذلك دون أن يبذل جهدا أو يجعل المشتري يبذل هذا الجهد فإن هذا العقد لايعفيه من ضمان سلعته، ومتى تلفت تحسب عليه.

قال الفقهاء: «وإذا وقع البيع على مكيل أو على موزون أو معدود فتلف قبل قبضه فهو من مال البائع» ولاشك أن هذا الحكم يجعل البائع يحرص كل الحرص على أن يبذل المشتري جهدا أقتصاديا بعد توقيع العقد. وإذا كانت تلك الصور التجارية ممنوعة فمن باب أولى تمنع الصفقات التي تبرم قبل أن يكون هناك عقود سبق أبرامها لمحل التجارة. فقد نهى النبي ﷺ عن بيع ماليس عندك.

ومن ذلك أن ذهب بعض العلماء إلى أن مجرد مبادلة المال بالمال دون جهد اقتصادي يعد من قبيل الربا. قال ابن تيمية رحمه الله: «إن من يكترى شيئا كالأرض والحمام والطاحون ونحوها فلا يتجر فيه ولا يصطنع فيه، وإنما يكتريه ليكريه فقط فقد قيل هو الربا»[(١)]

ومن باب التنوية بالجهد الانتاجى في عملية التجارة ماروي أن عمر

---

(١) ابن تيمية — القواعد الفقهية. ص١٤٦ مرجع سابق، وانظر ابن قدامة — المغنى جـ ٥ ص ٤٧٨ مرجع سابق

رضى الله عنه مر بحاطب بن أبي بلتعة بسوق المصلى وبين يديه غرارتان فيهما زبيب، فقال: كيف تبيع ياحاطب؟ فقال: مُدَّين بدرهم، فقال: لقد حدثت بعير مقبله من الطائف تحمل زبيبا، وهم يعتبرون بسعرك، تبتاعون بأبوابنا وأفنيتنا وأسواقنا تقطعون في رقابنا ثم تبيعون كيف شئتم؟ بع صاعا — والصاع أربعة أمداد — بدرهم، وإلا فلا تبع في سوقنا، وإلا فسيروا في الأرض واجلبوا ثم بيعوا كيف شئتم»[١]

ونحن نستشهد بهذه الواقعة هنا على قول عمر للتاجر: سيروا في الأرض وأجلبوا ثم بيعوا كيف شئتم ولم يرض عمر لحاطب بوضع السعر الذي يريده خاصة وأنه يتاجر محليا ولا يتكلف عناء ولا جهداً، ولكن رضي له أن يبيع كيف شاء إذا سافر وجلب. وفي هذا تأكيد على أهمية العمل الانتاجي في التجارة.[٢] ومن الشواهد على ذلك أيضا نهى الرسول ﷺ عن تلقي الركبان[٣]. ومعلوم أن هناك حكما وأبعادا متعددة لهذا النهي النبوي إلا أن الشاهد هنا هو أن التاجر بهذه العملية لم يمارس جهدا انتاجيا يذكر، فما قيمة أن يخرج التجار إلى أبواب المدينة يتلقون القادمين بالسلع. وإذن فهي عملية وساطة مجردة من كل مغزي انتاجي مع ما تحدثه من آثار ضارة على كل من البائع الحقيقي «القادم» والمستهلك. فهذا الوسيط لايخفى مايلحقه بالبائع من غبن وظلم، حيث لا دراية له بالبلدة ولا بالاسعار السائدة، وهو كذلك يلحق الضرر بالمستهلك فهو أعلم بمدى حاجته إلى السلعة وبأسعارها، ولديه القدرة

---

(١) د. محمد رواس قلعة جي «موسوعة فقه عمر بن الخطاب» ص ١٣٧. مكتبة الفلاح — الكويت ١٩٨١

(٢) هذا وفي فقرة قادمة سنذكر المزيد من النصوص الموضحة لذلك.

(٣) انظر النووى — رياض الصالحين — ص ٧٧٩ مرجع سابق.

على التحكم في عرضها لأنه مقيم في البلدة. لذلك كله جاء الحظر الإسلامي على تلك المبادلة.

ومن ذلك أيضا نهى النبي ﷺ عن البيع فوق البيع بل والسوم فوق السوم. قال ﷺ «لايبع أحدكم على بيع أخيه ولا يسم على سومه»[1] إذ أن العملية هنا هي عملية مضاربة على الأسعار وتعمد لارتفاعها وقلقلتها واحداث خلافات ومنازعات في الأسواق. ومن ثم فقد منعت.
من ذلك كله نجد الإسلام إذ ينوه بالتجارة والتداول فإنه قدحرص على أن تكون حيث تؤدي وظيفتها الطبيعية. لامجرد وساطات مفتعلة تلحق الضرر ولا تجلب مصلحة.

---

(١) انظر النووى — رياض الصالحين — ص ٧٧٩ مرجع سابق.

المبحث الثاني: جهاز الأسعار

طالما هناك مبادلة وتجارة فهناك «السوق» إذ هو المكان أو المجال الذي تتم فيه تلك العمليات. وحيث تتم الصفقات فهناك أسعار.

وللأسعار آثارها على كل من الاستهلاك والانتاج والتوزيع. ففي ضوء الأسعار السائدة يتحدد إلى حد بعيد نمط استهلاك المستهلك، وبتغير الأسعار عادة مايتغير نمط الاستهلاك.

وفي ضوء الأسعار السائدة يجرى المستهلك حساباته ويحدد موقفه ويحقق توازنه.

وعادة لايتم انتاج في غياب الأسعار، سواء على مستوى المنتجات، أو على مستوى عناصر الانتاج. وفي ضوء الأسعار السائدة لعناصر الانتاج يحقق المنتج توازنه الفني، وفي ضوء الأسعار السائدة للمنتجات يحقق المنتج توازنه الاقتصادي.

وفي ضوء الأسعار السائدة يتحدد الموقف تجاه الاستثمارات وما إذا كان من المفضل التوسع فيها أو الإقلال منها.

وعلى صعيد التوزيع نجد أنه في ضوء الأسعار السائدة يتحدد إلى حد كبير نمط التوزيع القائم في المجتمع، توزيع الدخل أولا ويتبعه توزيع الثروة

ثانيا. إذ أن التوزيع هو في جوهره أسعار للخدمات الانتاجية التي قدمتها عناصر الانتاج. وفي ضوء الأسعار السائدة تتداول الثروة من فئة إلى فئة.

من هذا نجد أن الأسعار هي عنصر مؤثر على كل من الاستهلاك والانتاج والتوزيع.

على أنه من ناحية أخرى نلاحظ أن الأسعار بدورها تتأثر بكل من الاستهلاك والانتاج والتوزيع، فنمط الاستهلاك ومواقف الأفراد منه يؤثر على مستويات الأسعار، وكذلك حجم المنتجات وأنواعها وأساليبها هي الأخرى تؤثر على مستويات الأسعار.

وأخيرا فإن نمط توزيع الدخول والثروات القائمة هو الآخر يؤثر على الأسعار.

وهكذا فإن تلك العناصر أو العوامل تتبادل التأثير والتأثر في بعضها البعض.(١)

والعبرة في ذلك أن يراعى عند اتخاذ أى موقف أو رسم أى سياسة تجاه عنصر من تلك العناصر أن يؤخذ في الحسبان الآثار التي تترتب على ذلك على جبهة العناصر الأخرى. كما يراعى التأثيرات التي تحدثها تلك العناصر على السياسة المتخذة تعضيدا أو تعويقا.

---

(١) K. wicksell, op. cit., PP. 296 FF.
M. Abdul Manndn, op . cit., p.6.

كيف تتحدد الأسعار؟

إذا كانت للأسعار تلك الأهمية الاقتصادية المتزايدة فينبغي أن تحدد بدقة وعناية، وينبغي أن يعني كل نظام أو مذهب أقتصادي بالجهاز الذي يتولى تلك المهمة، بحيث يكون لديه من الفعالية مايجعله يؤدي مهمة تحديد الأسعار تحديداً رشيدا يحقق الصالح للمجتمع.

وقد تنوعت مواقف الاقتصاديات المختلفة من هذه المسألة تبعا للفلسفة الاقتصادية التي يقوم عليها كل اقتصاد.

فاقتصاد يؤمن بالملكية الخاصة لوسائل الانتاج ويؤمن بالحرية الاقتصادية الفردية، ويؤمن بالاستثمار الفردى والاستهلاك الفردي الحر تتحدد الأسعار لديه عن طريق جهاز يختلف عن الجهاز الذي يمارس تلك المهمة في ظل اقتصاد لايؤمن إلا بالملكية العامة وبالاستثمارت العامة، وهما معا يختلفان عن الجهاز السعرى في مجتمع يقوم اقتصاده على كل من الملكية العامة والملكية الخاصة. وبعبارة أخرى نلاحظ أن الأجهزة السعرية تتوقف على الفلسفة التي يرتكز عليها الاقتصاد القائم من حيث علاقة الدولة بالنشاط الاقتصادي.

فهل للدولة دور نشيط وفعال؟ أم دور ثانوي عرضي؟ أم لها كل الدور؟ ذهب الاقتصاد الرأسمالي إلى جعل الدور الاقتصادي للدولة دورا هامشيا، وعلى العكس من ذلك فقد ذهب الاقتصاد الاشتراكي إلى جعل الدور الاقتصادي كله في يد الدولة. أما الاقتصاد الإسلامي فقد أسند إلى الدولة دورا نشيطا وفعالا في الحياة الاقتصادية.

وفي ضوء ذلك فقد أسندت مهمة تحديد الأسعار إلى ما يعرف

بجهاز السوق في الاقتصاد الرأسمالي بينما أسندت تلك المهمة إلى ما يعرف بجهاز التخطيط في الاقتصاد الاشتراكي [1].

أما من يقوم بذلك في الاقتصاد الإسلامي فهذا ما نعرض له في الفقرات التالية.

١ — الإزاحة الكلية للسوق كجهاز للأسعار أمر غير وارد في ظل الاقتصاد الإسلامي، بمعني أن دور السوق في تحديد الأسعار دور معترف به، ولا يمكن انكاره كلية. لأن ذلك يتنافى مع حق الملكية الخاصة لوسائل الانتاج التي اعترف بها الإسلام، ويتنافى مع مبدأ الحرية الفردية في المجال الاقتصادي وغيره. وقد ورد أن السعر غلا على عهد رسول الله ﷺ فقال له الصحابة سعِّر لنا يارسول الله. فرفض رسول الله ﷺ أن يسعر لهم [2]. ومعنى ذلك اعتراف الرسول ﷺ بجهاز السوق، وعدم اهداره كلية، حتى ولو بدا أن الظروف غير عادية وقد روى البخاري أن الرسول ﷺ «نهى أن يتلقى السلع حتى يهبط بها في الأسواق»

وفي ضوء هذه النصوص وغيرها نجد أن السوق في نظر الاقتصاد الإسلامي هي أداة أو جهاز سعري لايجوز الغاؤه بصفة مطلقة.

---

(١) P. samuelson ''Economics, An introduction analysis''(New York: Grow- Hill 1973) PP. 95-FF

(٢) انظر نص الحديث في صحيح الترمذى.

٢ — وإذ لم يجز إهمال السوق كجهاز للأسعار بصفة مطلقة فهل يعول عليها وحدها بصفة مطلقة؟ بمعني أن تكون لها الكلمة الأولى والأخيرة في تحديد السعر. لانستطيع أن نقول نعم. ومرد ذلك أن هناك مبادىء إسلامية يجب توفرها في عملية المبادلة، وقد لا توفرها السوق في كل الحالات، وإذن فلا يمكن التعويل الكلي عليها بمفردها.

وأهم هذه المبادىء الحاكمة لعمليات التبادل مبدأ التراضي والحرية. قال تعالى: ﴿ يأيها الذين آمنوا لاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراضي منكم ﴾ [1]ويبدو — والله أعلم — من التعبير القرآني بصيغة المفاعلة «تراض» بدلا من كلمة «رضىً» مثلا أن الإسلام ينظر لطرفي المبادلة معا؛ البائع والمشترى، ويصر على ان يتوفر الرضى لكل منهما، وليس لأحدهما فقط كما يصر على أن يكون كل طرف يمتلك الحرية الحقيقية في المبادلة. هذا هو المبدأ الأول الذي يحكم عملية المبادلة في الإسلام. والمبدأ الثاني هو مبدأ العدل وعدم الظلم. فلا يحق لطرف أن يلحق ضررا أو يوقع ظلما بطرف. قال تعالى: ﴿أوفوا الكيل ولا تكونوا من المخسرين. وزنوا بالقسطاس المستقيم. ولا تبخسو الناس أشياءهم ولا تعثوا في الأرض مفسدين﴾[2].

وقال تعالى: ﴿ويل للمطففين. الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون. وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون﴾ [3] وقال تعالى:

---

(١) سورة النساء. الآية رقم ٢٩

(٢) سورة الشعراء. الآيات رقم ١٨١، ١٨٢، ١٨٣

(٣) سورة المطففين. الآيات رقم ١، ٢، ٣

﴿ وياقوم أوفوا المكيال والميزان بالقسط ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تعثوا في الأرض مفسدين﴾ [1]

ومن الناحية العملية فقد افترض الإسلام في الإنسان سلوكه الاقتصادي الطيب والعادل الذي يحقق لصاحبه النفع مع عدم الاضرار بالآخرين . وافترض في نفس الوقت إمكانية انحراف السلوك الاقتصادي الإنساني، وبناء على هاتين الفرضتين منح الإسلام الفرد الحق في ممارسة عملية المبادلة بحرية وسلطة واختيار، ومنح في الوقت نفسه الدولة سلطة المراقبة والتدخل لتصحيح المسار الاقتصادي.

وهذا عكس ماذهب إليه المذهب الرأسمالي الذي افترض في الإنسان ضرورة حسن السير والسلوك الاقتصاديين، وذلك طبقا لمبدأ الفردية؛ ومبدأ توافق المصالح. وبناء على هذا الفرض الخيالي فقد نادى بأن تتم المبادلة في نطاق السوق الحرة وأن تمارس هذه السوق مهمتها في تحديد الأسعار. وكانت النتيجة هي عدم وجود السوق الكاملة وشيوع الاحتكار بصوره المختلفة . وحدوث الظلم والتظالم على نطاق واسع. مما اضطره مؤخرا إلى التسليم للدولة بدور غيرهين في النشاط الاقتصادي.

وعلى النقيض من ذلك نجد الاقتصاد الاشتراكي قد افترض في السلوك الاقتصادي الفردي الظلم المحض، فبني نظامه على

---

(١) سورة هود. الآية. رقم ٨٥

أساس حرمان الفرد من اتخاذ القرارات الاقتصادية، وسلم للدولة سلطة أتخاذ ماتراه لتسيير حركة الاقتصاد، وتحديد ما تراه من أسعار. وكانت النتيجة حدوث مظالم ومضار أكبر بكثير من تلك التي افترضوها. مما حملهم على العودة التدريجية في الاتجاه العكسي.

والنتيجة المستخلصة من هذه المواقف الاقتصادية المختلفة تجاه قضية تحديد الأسعار تكشف لنا عن واقعية الاقتصاد الاسلامي عكس ما هو عليه الاقتصاد الوضعي.

إذن من غير المقبول إسلاميا إهمال السوق كلية كجهاز سعرى، ومن غير المقبول أيضا الاعتماد الكلى الوحيد عليها في كل الحالات. إذ أحيانا ماتنحرف وتعجز، وإذن فلا مفر من وجود جهاز سعرى بجوار جهاز السوق، وليس معنى ذلك أزدواجية الأدوار، وأن تخضع السلعة لجهازين سعريين في نفس الوقت.

الأمر غير ذلك، فالسعر واحد، ومن قبل جهاز واحد. غاية الأمر أن الأدوار موزعة بين الجهازين، ففي بعض الحالات ينهض جهاز السوق بالمهمة، وفي بعضها ينهض جهاز الدولة.

إن الاقتصاد الإسلامي بموقفه هذا المبنى على إمكانية العدل لدى الإنسان وإمكانية الظلم، قد أرتفع بالإنسان ووضعه في موضعه الفطري الأصيل، فلا هو مبرأ من الظلم في كل الحالات حتى يترك له الحبل على الغارب فيوقع نفسه في أشد أنواع الظلم، ولا هو محروم من العدل أبدا وميال إلى الشر كلية حتى يسلب منه كل قرار.

٣ ــطبيعة السوق في الاقتصاد الإسلامي: طالما سلمنا بوجود السوق وأهميتها فعلينا أن نتعرف على طبيعة هذه السوق ونموذجها، فهل هي سوق المنافسة الكاملة؟ أم هي سوق الاحتكار؟ أم هي سوق المنافسة الأحتكارية؟ أم هي شيء غير تلك الصور كلها؟.

أما أنها سوق المنافسة الكاملة فهذا ماقد رفضه بعض الكتاب المعاصرين في الاقتصاد الإسلامي. انطلاقا من أوجه القصور والمثالب التي لحقت بها في الاقتصاد الغربي [١]

وفي نظرنا أن الأمر يحتاج إلى بعض التفصيل. فعلينا أولا أن نقرر مقصودنا بدقة، فهل المقصود أن الإقتصاد إسلامي لايتسع لوجودها مهما كانت صورتها؟ أم المقصود أنه لا يتبناها كسياسة اقتصادية يقيم نظمه وتنظيماته عليها؟ وبين هذا وذاك اختلاف كبير، فقد يقر الاقتصاد سوق المنافسة الكاملة كجهاز سعري متى توفرت لها ظروف معينة تخلصها مما لحق بها. وهو في نفس الوقت لايتخذها منهجا له يعتمد عليها كجهاز سعرى وحيد في كل الحالات.

وعلينا «ثانيا» أن نحدد المرفوض في المنافسة الكاملة، وهل هو فروضها أم نتائجها.

فيما يتعلق بالنقطة الأولى نرى أن الاقتصاد الإسلامي لايرفض سوق المنافسة، بمعنى أنه لايتسع لوجودها ولكنها يرفضها كنموذج وحيد لتحديد الأسعار.

---

(١) د. محمد منذر قحف ــ الاقتصاد الاسلامي ص ٧٢ وما بعدها مرجع سابق.

ومرجع ذلك واقعية الاقتصاد الإسلامي وإيمانه الكامل بأن هذا النموذج كثيرا مالا يتحقق واقعيا، بشروطه ومواصفاته، ومن ثم فمن الخيال غير المطلوب أن يقيم عليه نظامه ومنهاجه، وإلا جاء الواقع فأظهر نماذج أخرى للسوق، وهل كل السلع والخدمات تتوافر في سوقها حتى في أفضل الظروف شروط المنافسة الكاملة !!! وإذن فلا بد من النظر لنماذج أخرى بجوار هذا النموذج.

ولكنه مع ذلك لايسعه رفضها عندما يتاح لها في بعض السلع والأوقات أن تتحقق.

وفيما يتعلق النقطة الثانية. فإننا نرى أن سوق المنافسة الكاملة مرفوض إسلاميا من حيث فرضياته الأساسية التي ارتكز عليها، وعلى سبيل المثال نجد أنها تقوم على فكرة توافق المصالح كما تقوم على فكرة سلبية الدولة تجاه النشاط الاقتصاد وابتعادها عن الأسواق وغيرها من الأجهزة الاقتصادية. وكلا الأمرين مرفوض إسلاميا.

أما من حيث نتائجه فلا نرى أنها نموذج مرفوض إسلاميا بمعنى أنه لو اتيح لها الوجود الفعلي في سوق سلعة من السلع فهل يمنع تسعير تلك السلعة عن طريق هذه السوق؟ وإذن كيف تسعر؟ إذا ماتمت حرية الدخول والخروج، وكثرة المتعاملين، وتحققت المعرفة بأحوال السوق، وتجانس السلعة. هل مفعول السوق في تلك الحالة ضار؟ لو تحقق منه ضرر لمنع ، وإلا فلا. ونحن نرى أنه لو تحقق ذلك في ظل الضوابط والقيم الإسلامية السائدة والحاكمة فلن يحدث ما يتخوف منه.

وهكذا نرى أن الاقتصاد الاسلامي لايرفض سوق المنافسة الكاملة مبدئيا وعلى طول الخط وإنما يرفض فيه ارتكازه على سلبية الدولة وضرورة توافق المصالح، فإذا تخلص منها — ويمكن ذلك في إطار المجتمع الأسلامي — فإنه لايرفض متى مااستجمع شروطه. بل إن الاقتصاد الإسلامي يسعي لتحقيق شروط هذه السوق، أو بمعنى ادق يسعى لتحقيق الشروط التي يمكن تحقيقها أما التي تصطدم بعقبة موضوعية، مثل كثرة عدد المتعاملين فإنه ليس خياليا حتى يفترض ضرورة تحققها في كل حال.

ولكنه يسعي لتحقيق حرية الدخول والخروج من السوق، فالسوق في الإسلام مفتوح للجميع، لايحول دون الدخول فيه إتاوة، «لاخراج عليكم فيها» وحتى لا امتياز لتاجر على تاجر في موقع معين، بل الموقع لمن سبق إليه، وعند تركه يحق للغير الجلوس فيه، ولا حكرة فيه، ولم نجد نصا ولا واقعة إسلامية تثبت قيام الحاكم بمنع فرد من دخول السوق أو من الخروج منه طالما أنه ملتزم بالقواعد الإسلامية في مبادلته ونشاطه بل وجدنا عكس ذلك، لقد رفض الإسلام تلقي الركبان، ومن جوانب الحكمة في ذلك الخوف من تضييق السوق وتقليل نطاقه إذ معنى تلقى الركبان قيام فرد أو مجموعة قليلة من المشترين «التجار» بالحصول على البضاعة وحرمان بقية المتعاملين في السوق من فرصة الحصول عليها. هذا بالاضافة إلى مايلحقه بالبائع من ضرر وغبن[1].

ووجدنا الفكر الإسلامي يرفض قيام فئة ما من التجار أو

---

(١) ابن قدامة المغنى. جـ ٢ ص ٢٤٢ مرجع سابق

المنتجين بقصر التعامل عليها وحدها. يقول ابن تيمية: «وأبلغ من هذا أن يكون الناس قد التزموا أن لايبيع الطعام أوغيره إلا أناس معروفون أن لاتباع تلك السلع الالهم ثم بيعونها هم، فلو باع غيرهم ذلك منع».[1]

إذن حرية الدخول والخروج مكفولة لجميع الأفراد طالما لم يتعارض ذلك مع الصالح العام، أو مع مبدأ من مبادىء الإسلام. ومن ناحية أخرى فإن الاقتصاد الإسلامي يستهدف تحقيق أكبر قدر ممكن من المعرفة بأحوال السوق. نرى ذلك من خلال تحريم تلقى الركبان، ونرى ذلك من خلال تحريم غبن المسترسل حتى لقد ورد في الحديث « غبن المسترسل ربا» وبين الفقهاء ثبوت الخيار بالغبن للمسترسل. حتى لا ينتهز التجار فرصة الجهل بالسوق والأسعار فيبيعون له بسعر مغاير لما يبيعون به لمن لديه علم بالسوق. وحذر الرسول ﷺ من الكتمان وعدم البيان في عملية المبادلة قال ﷺ: «البيعان بالخيار مالم يتفرقا، فإن صدقا وبينا بورك لهما في بيعهما، وإن كذبا وكتما محقت بركة بيعهما»[2] وقد أكد الغزالي على ضرورة توافر أكبر قدر من المعلومات بداخل السوق، وجعل ذلك مسئولية عامة لكل من لديه معلومات. وبتحقق هذين الشرطين نضمن سيادة السعر الواحد. قال ابن تيمية: «وليس لأهل السوق أن يبيعا المماكس بسعر والمسترسل الذي لايماكس أو من هو جاهل بالسعر بأكثر من ذلك السعر».[3]

---

(١) ابن تيمية ـــ الحسبة. ص ١٦ دار الكاتب العربي

(٢) الغزالي ـــ إحياء علوم الدين. جـ ٢ ص ٧٥ مرجع سابق

(٣) ابن تيمية ـــ الحسبة ص ١٥ مرجع سابق

وأما شرط الكثرة الكاثرة في عدد المتعاملين بالشكل الذي يؤدي إلى عدم مقدرة أى متعامل التأثير على السعر في السوق فهذا ليس شرطا تنظيميا، بل هو متوقف على الاوضاع والظروف السائدة، وليس بالضرورة أن يكون متحققا في كل حال.

فإذا تحقق فبها ونعمت، وإذا لم يتحقق فلاضرر، ولكن كما قال العلماء لايجوز لبائع أن يبيع سلعة متجانسة بأكثر من السعر السائد بل ولا بأقل منه، كما ذهب المالكية. أما بأكثر فلما في ذلك من ظلم المشترين، هذا مع ملاحظة أنه لو سادت المعرفة بالأسعار وأحوال السوق لدى المتعاملين فإن مثل هذا التاجر لن يتمكن تلقائيا من ذلك،حيث لن يقبل عليه مشتر، ولكن تحوطا من الأسلام ونظرا إلى إمكانية عدم كمال المعرفة بأحوال السوق فقد توقع إمكانية قيام البائع بذلك فمنعه من هذا التصرف. وأما بأقل فلما يحدثه ذلك من مضار بالبائعين الآخرين، ومن ثم وقوع القلاقل والاضطراب في السوق الذي قد يصل إلى حد ماهو معروف أقتصاديا بحرب الأسعار، وفي ذلك ضرر على كل من البائعين والمشترين .«قال ابو الحسن بن القصار المالكي اختلف اصحابنا في قول مالك ولكن من حط سعرا. فقال البغداديون أراد من باع خمسة بدرهم، والناس يبيعون ثمانية، وقال قوم من المصريين أراد من باع ثمانية والناس يبيعون خمسة. قال: وعندى أن الامرين جميعا ممنوعان، لأن من باع ثمانية والناس يبيعون خمسة أفسد على أهل السوق بيعهم فربما أدى إلى الشغب والخصومة ففي منع الجميع مصلحة» (1)

وأما شرط تجانس السلعة فهو شرط تحليلي أو نظرى فقط، بمعنى أنه

---

(1) ابن تيمية ــ الحسبة. ص ٣١ مرجع سابق.

كي يكون السعر واحداً يشترط هذا الشرط وإذا لم يتحقق ذلك فلا مجال لوحدة السعر. وهذا ماقال به الفكر الإسلامي.

قال ابن حبيب: وهذا «يعنى سيادة السعر الواحد» في المكيل والموزون مأكولا أو غير مأكول، دون مالا يكال ولا يوزن لأن غيره لايمكن تسعيره لعدم التماثل فيه» (١) ولكن الأمام الباجي عقب على ذلك بقوله « يريد إذا كان المكيل والموزون متساويا، فإذا اختلف لم يؤمر بائع الجيد أن يبيعه بسعر الدون» (٢)

هذا ما يمكن التعليق به على موقف الاقتصاد الإسلامي من نموذج السوق الكاملة. وهو يتلخص كما ذكرنا في أنه يتسع لها ولا ينحصر فيها. أما عن موقفه من نموذج السوق الاحتكارية. فعلينا «أولا» أن نعرض للمفهوم الوضعي للاحتكار. وعلينا «ثانيا» أن نتعرف على المفهوم الإسلامي له. وعلينا «ثالثا» أن نتعرف على موقف الاقتصاد الإسلامي من السوق الاحتكارية. يقصد بالاحتكار في الاقتصاد الوضعي انفراد مشروع واحد بعرض سلعة لها بديل غير قريب. مما يعني أن المحتكر لايقابل بمنافسة شديدة. وحيث أن المحتكر يحدد الكمية المعروضة مما يعنى سلطته في تحديد الكمية المبيعة ومن ثم في تحديد الثمن. وبالطبع فهو يستهدف تحقيق الحد الأقصي من الأرباح، ومن ثم فهو يعمد إلى رفع الثمن كأقصى ما يمكنه وذلك عن طريق تقليل الكمية المعروضة (٣). وبوجه عام فإن الاحتكار نموذج غير مرغوب فيه في نظر الاقتصاد

(١،٢) ابن تيمية ــ الحسبة. ص ٣١ مرجع سابق.

(٣) د. رفعت المحجوب الاقتصاد السياسي الجزء الثاني. ص ٢٣٠ ومابعدها دار النهضة العربية ١٩٨٠

الوضعي، مع أنه واقع وقائم. وقد تسدعيه في بعض الحالات عوامل واعتبارات موضوعية تحقق الصالح العام، مما هو معروف جيدا في الاقتصاد الوضعي.

وفي أطار الاقتصاد الإسلامي نجد أن الاحتكار قد تناوله الفقهاء بالتعريف والتوضيح وتبيان الحكم الشرعي. ويؤخذ من كلامهم في مجمله أن الأحتكار هو أن يعمد شخص أو قلة من الأشخاص إلى شراء سلعة ما بكمية كبيرة تؤثر في الكمية المعروضة في السوق ثم يقوم بتخزينها لبيعها عند ارتفاع سعرها[1].

وبرغم اختلافهم في جوانب متعددة للاحتكار مثل أى السلع يدخل عليها، وهل يقتصر على المشتري داخليا أم يتعداه إلى المشتري خارجيا وكذلك إلى المنتج وهل يدخل على كل سوق أو مدينة أم يعتد به في الأسواق والمدن الصغيرة فقط. برغم ذلك فإنه يمكن القول إنهم جميعا متفقون على ربطه بالضرر الذي يلحق السوق من جرائه، فإذا تحقق ضرر فهو الاحتكار المحظور [2] وإلافلا، وإذن المعول عليه هو الضرر، وليس هو تعدد البائعين أو قلتهم. فقد تقتضي المصلحة قلة عددهم، وقد تفرض العوامل والظروف الاقتصادية الموضوعية ذلك، فهل يقف الاقتصاد الاسلامي ضد هذا ويقول لابد من الكثرة والتعدد؟ لا . إنه يقر هذا

---

(١) الحطاب مواهب الجليل .جـ ٤ ص ٢٢٧. مرجع سابق، ابن حزم ـــ المحلى ـــ جـ٩ ص ٧١٧ مرجع سابق

(٢) وفي ذلك يقول الغزالي «فأما إذا أتسعت الاطعمة وكثرت وأستغنى الناس عنها ولم يرغبوا فيها الا بقيمة قليلة فانتظر صاحب الطعام ذلك، ولم ينتظر قحطا فليس في هذا إضرار» احياء علوم الدين جـ ٢ ص ٧٢ مرجع سابق.

النموذج، ولكنه لايتركه يفرض ما يشاء من أسعار رغم مافيها من مضار بل يتدخل لتحديد السعر العادل للسلع والاجر العادل للخدمات.

خرج عمر مرة الى السوق فرأى ناسا يحتكرون بفضل أذهابهم. فقال عمر: «لا ولا نعَمة عين، يأتينا الله بالرزق حتى إذا نزل في سوقنا قام أقوام بفضل أذهابهم فاحتكروا عن الأرملة والمسكين، حتى إذا خرج الجلاب باعوا على نحو مايريدون من التحكم ؟! ولكن أيما جالب يحمل على عمود كبده في الشتاء والصيف حتى ينزل سوقنا فذلك ضيف عمر فليبع كيف شاء وليمسك كيف شاء الله»[1].

نلاحظ أن المضمون الاسلامي والوضعي للاحتكار يكاد يكون واحدا من حيث القدرة على التحكم في الكمية المبيعة وعلى التحكم في الأسعار.

وبالطبع فإن هذا النموذج مرفوض أسلاميا لايجوز أن يمارسه فرد في سوق المسلمين، ولا يقر على ذلك لو أراد، ويحق للحاكم أن يمنع إبرام مثل تلك الصفقات من البداية وله إذا وقعت أن يسعرها عن طريق الجهاز الادارى ولا يترك لقوى السوق تسعيرها.

هذا عن سوق الاحتكار، أما سوق المنافسة الاحتكارية فهي نموذج من الأسواق لم يتوفر فيه شروط المنافسة الكاملة ولا شروط الاحتكار. وهو

---

(١) د. محمد رواس «موسوعة فقه عمر بن الخطاب» ص ٢٣ مرجع سابق. وانظر الموطأ جـ ٢ ص ٦٥١

بوجه عام يقوم على وجود كثرة من المتعاملين في سلع وخدمات غير متماثلة أو ليست ببدائل قريبة.

وميزة هذه السوق أن كل بائع يمكنه تحديد السعر الذي يحب ولكن بدرجة مقدرة أقل من مقدرة المحتكر، ويلاحظ أن هذا النموذج من السوق هو النموذج السائد في الاقتصاد الرأسمالي.

ويلاحظ عليه أيضا تبديده الكبير للموارد في شكل نفقات دعاية واعلانات وتعبئة وتغليف.

والملاحظ أن الاقتصاد الإسلامي لايرفض فكرة تنويع المنتجات من حيث المبدأ، ولا يرفض تمايزها في بعض صفاتها، فهناك المنتجات الزراعية مثل القمح والزبيب والعنب والبلح وغير ذلك رغم كونها سلعا واحدة إلا أن مفرداتها متمايزة، ومن ثم فمن حق صاحب الصنف الجيد أن يبيعه بسعر أعلى، وقد سبق أن ذكرنا رأى العلماء في ذلك. ومن ناحية أخرى فإن عملية تعبئة السلعة وتغليفها وإضفاء الزينة عليها مما يجعلها أكثر رغبة من قبل المشترين كل ذلك غير ممنوع إسلاميا طالما لايخفي عيبا ولا يحمل تدليسا.

فقد قال عمر رضى الله عنه: «إذا أراد أحد منكم أن يحسن الجارية فليزينها وليطوف بها يتعرض بها رزق الله [١]» وفرق واضح بين التحسين المناسب الرشيد والاغراق في ذلك، وفرق كبير أيضا بين التحسين وبين الغش والخداع والتضليل، هذا جائز وهذا محرم [٢]. لقد ذهب الفكر

---

(١) نفس المصدر . ص ١٥٥

(٢) هذا وقد قدم الغزالي في ذلك ما يمكن اعتباره المنهج الاسلامي في الترويج والاعلان. أنظر للكاتب بحث من أعلام الاقتصاد الاسلامي أبو حامد الغزالي، مرجع سابق.

الإسلامي إلى أن من الاعلان ما هو مفضل ومطلوب وليس مجرد مباح، وذلك حيث يوضح في السلعة صفة أو ميزة ما كان للمشتري أن يعرفها بنفسه، والاعلان بذلك يسهم في أشباع حاجة المستهلكين بيسر وبدون مزيد من التكاليف.وهكذا نجد أن الاقتصاد الإسلامي لايرفض تنو ع وتميز مفردات السلعة، ومن ثم لايرفض تنو ع وتفاوت أسعار السلعة طالما كان ذلك راجعا إلى ميزات حقيقية

كذلك فهو لايرفض عملية تزيين السلع والأعلام بها وترويجها، طالما أن ذلك في حدود التعريف الموضوعي بها دون مبالغة أو تدليس.

ومعنى ذلك كله أن نموذج السوق غير الكاملة أى سوق المنافسة غير الكاملة غير مرفوض إسلاميا كنموذج، ولكنه مراقب وتحت عين وبصر الدولة حتى لاينحرف.

وهكذا نصل إلى أن الاقتصاد الإسلامي لاينفي السوق كلية بنماذجها المتعددة من حسبانه، إذ في ذلك اهدار لمبدأ الحرية ومبدأ الملكية الخاصة، وهو فوق ذلك اهدار لجانب العدل والرشد في الانسان.

وهو في الوقت نفسه لا يقر السوق بخيرها وشرها وعجرها وبجرها ولا يتخذ منها نموذجه السعري الوحيد، وإلا كان مقرا بالظلم والتظالم، أو غير معترف بإمكانية وقوع الظلم والخطأ من الإنسان، وهذا غير ماقام عليه الإسلام. إنه يفترض الرشد ويفترض السفه، ويفترض العدل ويفترض الظلم، ويعطي لكل حالة حقها ولكل وضعية حسابها.

هذا، ومن خلال عرضنا السريع لموقف الاقتصاد الإسلامي من

نماذج السوق المعروفة وجدنا أنه لا يقر أى نموذج منها برمته وبكل جوانبه وأبعاده، وإنما يقر فيها أشياء وينكر فيها أشياء أخرى. وهذا ماحدابعض الاقتصاديين المسلمين إلى القول بأن السوق في أطار الاقتصاد الإسلامي هي سوق ذات تركيب خاص من مجموعة من العناصر؛ الحرية، والتعاون، ووجود الدولة، وقوانين التعامل الاقتصادي.(١) أوهي على حد تعبير الدكتور عبد المنان:

Neither perfect competition nor perfect co-operation model meet the goals of an Islamic economic, An optimal mix of supervised competition, induced and voluntary co operation may provide a better basis for islamic enconomic analysis (2)

دور الدولة في تحديد الأسعار

تعرفنا في الفقرة السابقة على دور السوق في تحديد الأسعار في الاقتصاد الاسلامي. وتبين لنا أن السوق جهاز سعرى لاغني عنه في المجتمع الإسلامي، بحيث لايجوز الغاؤه في كل الحالات والظروف. وهو في نفس الوقت ليس هو الجهاز الوحيد الذي يمتلكه الاقتصاد الإسلامي ويستخدمه، فقد تعتريه أوضاع تجعله عاجزا عن تحديد القيم النسبية الصحيحة للسلع والخدمات. وإذن فلا بد من تواجد جهاز سعرى آخر يكمل جهاز السوق أو يحل محله في بعض الحالات. وذلك الجهاز السعرى الثاني هو جهاز الدولة.

---

(١) د. منذر قحف. مرجع سابق ص ٧٦ وما بعدها

(٢) Abdul manaan, op. cit., p.4.

لقد قدم الإسلام للإنسان من القواعد والقيم والمبادىء مايجعله راشداً قويما في شتى تصرفاته الاقتصادية وغيرها. ومع ذلك فلم يسلم بأن الأفراد جميعهم سيلتزمون التزاما دقيقا بتلك القواعد، بل منهم من سوف يشذ، ومعنى ذلك أن الظلم والتظالم لهما وجود في حياة المجتمع. ومن ثم فلم يكتف بالبناء الذاتي الذي قدمه للفرد بل دعمه ببناء خارجي تمثله الدولة باعتبارها مسئولة عن تحقيق مصالح الناس وحمايتها ودفع الظلم والتظالم بين الأفراد، وخاصة في المجال الاقتصادي حيث يعتبر بمثابة الأرض الخصبة لنمو الظلم فيها. قال تعالى ﴿ الشيطان يعدكم الفقر﴾ [١] وقال تعالى مخاطبا ابليس: ﴿وشاركهم في الأموال والأولاد وعدهم.» [٢] وقد صدق الإمام الغزالي عندما عبر عن ذلك قائلا: «وسلوك طريق الحق هذا في التجارة أشد من المواظبة على نوافل العبادات والتخلي لها» [٣] «وبالجملة، التجارة محك الرجال وبها يمتحن دين الرجل وورعه» [٤] كل ذلك جعل الإسلام يقيم من الدولة جهازا فعالا لحماية النشاط الاقتصادي الفردي من الظلم والعدوان.

وليس معنى ذلك نكران السوق كلية، ونكران دورها الرئيسى في تحديد الأسعار، والاعتماد المطلق على الدولة في تسعير السلع والخدمات. ولو حدث هذا في مجتمع فقد خرج هذا النظام عما تمليه مبادىء الإسلام وقواعده. إذن هناك مجال لتحديد الأسعار من قبل الدولة عن طريق أجهزتها، ويكون ذلك عندما يعجز جهاز السوق عن القيام بتلك المهمة بالصورة التي تتفق وقيم الإسلام وقواعده.

---

(١) سورة البقرة. الآية رقم ٢٦٨
(٢) سورة الاسراء. الآية رقم ٦٤
(٤،٣) احياء علوم الدين .جـ ٢ ص ٧٤، ٨٢

وعلينا أن نلاحظ أننا نتكلم عن تسعير منتجات خاصة، أو بعبارة أخرى منتجات قامت بانتاجها مشروعات مملوكة ملكية فردية. وقد تدخل الجهاز الحكومي لتسعيرها حيث عجزت قوى السوق عن تسعيرها بعدالة.

ونحن نعلم أن في الإسلام ملكية عامة، ومن ثم فهناك منتجات عامة. يتولى الجهاز الاداري تحديد اسعارها.

ومعنى ذلك إن دور جهاز الدولة في التسعير له بعدان؛ بعد يعمل بصفة دائمة ومستمرة وهو يتعلق بالسلع والخدمات العامة، وبعد يعمل عندما تدعو الحاجة إلى عمله فقط وهو ما يتعلق بالمنتجات الخاصة،والحاجة إليه تبرز عندما يعجز جهاز السوق عن تحقيق مبدأى التراضي والعدل أو أحدهما، وعادة مايحدث الاعتداء على مبدأ العدل، وإذا عتدى عليه فلا يعول على بقاء مبدأ التراضى، وفي حقيقة الأمر متى زال العدل فاعلم أن مبدأ التراضى قد زال هو الآخر من حيث المضمون، ولم يبق منه إلاشكله وصورته. فعندما يذهب المشتري لشراء سلعة وضع لها المحتكر ما يشاء من سعر فهو يذهب في صورة رضىً واختيار ولكنه في حقيقة الأمر مكره غير مختار، إذلا اختيار مع التفاوت الواسع في القوي. وقد صدق ابن تيمية رحمه الله إذ يقول عن التسعير الحكومي «ومن هنا تبين أن السعر «يقصد التسعير الحكومي» منه ماهو ظلم لايجوز ، ومنه ماهو عدل جائز. فإذا تضمن ظلم الناس واكراههم بغير حق على البيع بثمن لايرضون أو منعهم مما أباحه الله لهم فهو حرام. وإذا تضمن العدل بين الناس مثل إكراههم على مايجب عليهم من المعاوضة بثمن المثل، ومنعهم مما يحرم عليهم من أخذ زيادة على عوض المثل فهو جائز بل واجب»[1]

(١) ابن تيمية — الحسبة. ص ١٦ مراجع سابق

وقد فصل ابن تيمية رحمه الله القول في التسعير سواء من قبل جهاز السوق أو من قبل الجهاز الحكومي، مبيننا متى يعمل هذا ومتى يعمل هذا. وقد شدد بحق على الدور النشط للجهاز الحكومي تجاه تسعير السلع والخدمات الضرورية والتى يحتاج إليها جمهور الأفراد. وقد وضح أن تلك السلع والخدمات يجب أن يكون سعرها هو سعر المثل، فإن تحقق ذلك من قبل جهاز السوق فبها، وإلا تدخل الجهاز الحكومي وحدد سعرها بمقدار سعر المثل يقول ابن تيمية: «وأما الثاني فمثل أن يمتنع أرباب السلع من بيعها مع ضرورة الناس إليها إلا بزيادة على القيمة المعروفة، فهنا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل، ولا معنى للتسعير إلا الزامهم بقيمة المثل، فيجب أن يلتزموا بما الزمهم الله به» وفي موضع آخر يتناول تسعير الخدمات الضرورية بقوله: «فإذا كان الناس محتاجين إلى فلاحة قوم أو نساجتهم أو بنائهم صار هذا العمل واجبا يجبرهم ولى الأمر عليه إذا امتنعوا عنه بعوض المثل، ولا يمكنهم من مطالبة الناس بزيادة عن عوض المثل، ولا يمكن الناس من ظلمهم بأن يعطوهم دون حقهم» [١] ويقول أيضا: «ونظير هؤلاء الذين يتجرون في الطعام بالطحن والخبز، ونظير هؤلاء صاحب الخان والقيسارية والحمام إذا احتاج الناس إلى الانتفاع بذلك، وهو أنما ضمنها ليتجر فيها فلو امتنع من أدخال الناس إلا بماشاء وهم محتاجون لم يمكن من ذلك وألزم ببذل ذلك بأجرة المثل» [٢]

ولكن هل معنى ذلك أنه في كل الحالات يحدد سعر السلع الأساسية عن طريق الجهاز الاداري؟

---

(١) نفس المصدر ص ١٦

(٢) نفس المصدر ص ٤٢

لو قلنا بنعم لكان معنى ذلك الغاء دور الجهاز السوقي تماما في تلك السلع، رغم أنها منتجات خاصة، ولكن الصواب أن دور الجهاز السوقي في مثل تلك السلع لم يلغ كلية، وإنما عندما يحدث فقط اختلال كبير بين قوى العرض وقوى الطلب، ومن ثم تكون هناك إمكانية أو فرصة لسيادة سعر غير سعر المثل أما لو تواءم العرض مع الطلب، ومن ثم ساد السعر المعروف فلا مجال لعمل الجهاز الاداري.

وقد نبه ابن تيمية على تلك الحالة بقوله: «وإذا كانت حاجة الناس تندفع إذا عملوا ما يكفي الناس بحيث يشتري إذ ذاك بالثمن المعروف لم يحتج إلى تسعير»[1]

وعادة ما قد لايكون كافيا أن تتدخل الدولة لتحديد أسعار السلع والخدمات الضرورية، فقد تكون مثل تلك السلع من القلة ومن الأهمية في نفس الوقت بحيث يتكالب الناس عليها وسرعان ما تنفذ، وتظل حاجات العديد من الأفراد إليها غير مدفوعة. وإذن فعلى الدولة أن تتدخل لتدعيم موقفها الأول وذلك بفرض نظام ما يعرف بالتقنين أو البطاقات التموينية، يحدد للفرد بموجبها مقدار معين من السلعة، وهي بذلك تضمن وصول السلعة إلى كل الأفراد المحتاجين لها بالقدر المحدد. [2].

وبالنسبة للسلع والخدمات العامة التي تتولى الدولة انتاجها، فعليها أن تضمن عدالة التوزيع وحصول الفئات المحدودة الدخل «الفقيرة» على حصتها العادلة منها، وقد تسلك الدولة في ذلك نهج توزيع مثل تلك

---

(١) الحسبة ص ٤٢

(٢) أنظر في تفصيل ذلك الدكتور عبد المنان في بحثه السابق الذكر ص ٢٥ وما بعدها.

السلع والخدمات مجانا على الفقراء أو بسعر رمزى. تطبيقا لمبدأ مسئولية الدولة عن تأمين المستوى المعيشى المناسب للأفراد. وتجربة الحمى سند أساسى للدولة في ذلك، فقد منحت الدولة في عهد عمر رضي الله عنه الفقراء حق الرعي فيه ومنعت الأغنياء من ذلك. أى أنها قدمت سلعة ضرورية مجانا للفقراء بل قصرتها عليهم.

من ذلك نخلص إلى أن الاقتصاد الإسلامي يؤمن بدور كل من جهاز السوق والجهاز الحكومي في تحديد الأسعار، ويؤمن بضرورة تعاون الجهازين واستفادة كل منهما من الآخر. وسوف تتضح أبعاد جديدة للتعاون بين الجهازين من خلال بحثنا لمسألة «سعر المثل» الذي هو السعر الذي يستهدف الإسلام سيادته سواء من خلال جهاز السوق أو الجهاز الحكومي، فإذا تمكن جهاز السوق من الوصول إلى هذا السعر فلا مجال لتدخل الجهاز الحكومي وإذا عجز عن ذلك تدخل الجهاز الحكومي لتأمين وجود هذا السعر.

يبقى لنا أن نتعرف على «سعر المثل» وعلى كيفية قيام الجهاز الحكومي بتحديد الأسعار.

سعر المثل

يلاحظ الباحث في الفقه الاسلامي أن قد شاع فيه تعبير «سعر المثل» و«أجر المثل» و«عوض المثل» حتى لقد استخدم الفقهاء في باب النكاح تعبير «مهر المثل» فما هو سعر المثل هذا؟ وإلى أى مدى يتفق أو يختلف عما شاع في الفكر الاقتصادي الغربي من «السعرالعادل»؟ وما مدى اهتام الفكر الاقتصادي الاسلامي بمسألة

الثمن والقيمة؟ وهل هما شيء واحد أم هما شيئان؟. وهل يسمح في السوق الاسلامية بتفاوتهما؟.

مبدئيا ثمن المثل أو أجر المثل يتضمن بالضرورة توفر مبدأ العدل. ومعني ذلك أن أى تقويم لايقوم على العدل لايدخل أبدا تحت عنوان ثمن المثل أو أجر المثل، أوعوض المثل عموما. وقد جعل العلماء «عوض المثل» هو الحكم الذي يحكم العملية عندما يطرء على العقد مايفسده، وعندما يظهر انحراف فيه يجعله بعيدا عن عوض المثل، بضوابط وضعها الفقهاء. فهو يعنى عدم تحكيم العقد القائم بشروطه وأوضاعه في تلك الحالات والرجوع إلى العوض الذي يسرى في الحالات المماثلة. وهكذا نجد من خلال كتابات الفقهاء عامة، وابن تيمية في كتاب الحسبة بوجه خاص أن:

سعر المثل = السعر العادل، وأن : أجر المثل = الأجر العادل.
ونجد أيضا أن سعر المثل أو السعر العادل هو السعر الذي ينبغى أن يسود في السوق الاسلامية، فإذا لم يستطع جهاز السوق تحقيق هذا السعر فإن الجهاز الحكومي يتولى ذلك عن طريق التسعير.

أى أن الهدف من التسعير هو الوصول إلى سعر المثل أو السعر العادل [١]

بعد أن توصلنا إلى أن السعر العادل هو بالضبط السعر الذي شاع على السنة الفقهاء بسعر المثل. علينا أن نتعرف على كيفية تحديد هذا

---

(١) ابن تيمية الحسبة. ص ١٦، ٣٥ مرجع سابق

السعر أو الأجر. ومن هم القائمون على تحديده؟ وماهي العناصر التي يتكون منها؟

قلنا إن الجهاز الحكومي لايتدخل في تسعير المنتجات الخاصة إلا إذا حدث اختلال قوي بين الطلب والعرض سواء كان اختلالا موضوعيا أو مفتعلا. ومعنى الاختلال القوي هذا وجود سعر فعلي قد يكون اعلا من السعر العادل وقد يكون أقل منه. في تلك الحالة على الحاكم أن يتدخل ليحقق السعر العادل. فكيف يصل إلى هذا السعر؟ «أولا» السعر العادل يتضمن هامشا من الربح بالضرورة. فمبدأ الاعتراف بأحقية البائع أو المنتج في قدر من الارباح مبدأ مسلم به إسلاميا.

ولكن مادمنا نتكلم في السعر العادل فقد نص العلماء على أن هذا القدر المعترف به من الربح يدور في أطار معين هو أن «يقوم بالتجار ولا يكون فيه اجحاف بالناس» وإذن فمن العناصر الاساسية في تقدير هذا الربح أن يكون بالقدر الذي لايجعل التجار ينصرفون عن السوق، ويتركون العرض. فيحدث بذلك من الضرر ما هو أبلغ من ارتفاع السعر.

قال الإمام المالكى ابو الوليد: «ووجه ذلك أنه بهذا يتوصل إلى معرفة مصالح الباعة والمشترين، ويجعل للباعة في ذلك من الربح مايقوم بهم ولا يكون فيه إجحاف بالناس. وإذا سعر عليهم من غير رضى بمالا ربح لهم فيه أدى ذلك إلى فساد الأسعار، وإخفاء الأقوات واتلاف أموال الناس»[1] و«ثانيا» يتولى القيام بذلك فريق مكون من: ممثلين للجهاز

(١) ابو الوليد الباجي ـــ المنتقي شرح الموطأ. جـ٥ ص ١٩ مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٦٨ وانظر ابن تيمية ـــ الحسبة ص ٣٣ مرجع سابق.

الحكومي، وممثلين لرجال الاعمال الذين يراد تسعير منتجاتهم، وممثلين للخبراء في التسويق والتكاليف. وذلك حتى يشعر التجار والجمهور بعدالة التسعير وموضوعيته:

ثم تجرى دراسة موضوعية جادة تتناول تكلفة السلعة من جهة، وهامش الربح المناسب من جهة أخرى، ثم يتحاور هذا الفريق بعناصره الثلاثة بحيث يصل في النهاية إلى سعر للسلعة يرضى التجار به ولا يضر بعامة الناس.

قال الإمام المالكي ابن حبيب: «ينبغي للإمام أن يجمع وجوه أهل سوق ذلك الشيء ويحضر غيرهم استظهاراً على صدقهم فيسألهم كيف يشترون وكيف يبيعون، فينازلهم إلى ما فيه لهم وللعامة سداد حتى يرضوا ولا يجبرون على التسعير، ولكن عن رضى» [١]

هذا هو سعر المثل أو السعر العادل. رأينا أنه يتضمن التكلفة الرشيدة والموضوعية للسلعة مع إضافة هامش من الربح يجعل التجار لا يخرجون من السوق. ورأينا أن ذلك قد يتحقق عن طريق جهاز الأسعار. قال ابن تيمية: «وإذاكانت حاجة الناس تندفع إذا عملوا ما يكفي الناس بحيث يشتري إذ ذاك بالثمن المعروف «الثمن العادل أو ثمن المثل» لم يحتج إلى تسعير»[٢]

---

(١) الإمام ابو الوليد — المنتقي جـ ٥ ص ١٩ مرجع سابق

(٢) ابن تيمية. ص ٤٢ مرجع سابق

المبحث الثالث: السعر والقيمة

الفكر الاقتصادي الإسلامي المعاصر والسعر العادل:

تناول مسألة السعر العادل بعض من كتبوا في الاقتصاد الإسلامي. فقد ذهب الدكتور نجاة الله صديقي إلى أنه يقوم على تكلفة الانتاج مضافا إليها هامش من الربح يكفي لبقاء العرض. وقد ذهب الدكتور منذر قحف إلى أن السعر العادل هو ذلك السعر الذي ينشأ نتيجة تواجد الحرية الا قتصادية والروح التعاونية ووجود الدولة في السوق وقوانين التعامل. إذا توفرت هذه العناصر المختلفة تولد عنها ما يسمى بالسعر العادل.[1]

والملاحظ أن الدكتور منذر ذهب إلى أن نظريته في السعر العادل تختلف تماما عن نظرية الدكتور صديقي. فهو يقول: «وقد نخالف في هذه النظرية محمد نجاة الله صديقي في السعر العادل إذ أنه يربط السعر العادل بكلفة الانتاج أما دراستنا في هذا الفصل فتربط السعر العادل بحقيقة واحدة وهي نشوءه في ظل الحرية الاقتصادية وروح التعاون في أقتصاد تحتل الدولة فيه الدور الذي رسمناه، وتراعي فيه قوانين التعامل. والفرق بين هاتين النظريتين هام للغاية»[2].

وذهب يوضح هذا الفرق الذي يرجع في نظره إلى أن السعر العادل له

---

(٢٠١) د. محمد منذر قحف الاقتصاد الاسلامي ص ١٦ مرجع سابق.

مفهومه الغربي الذي يؤدي إلى المحافظة على الوضع الطبقي الذي كان سائدا في أوربا في العصور الوسطى. أما السعر العادل في الإسلام فلا يقوم على المحافظة على الوضع الراهن، ويسمح لعوامل العرض والطلب أن تحدد هذا السعر بل وترفعه في بعض الحالات.

وانطلاقا من هذا وحرصا على ضرورة استخدام المصطلحات الإسلامية يرى أن من الأفضل استخدام مصطلح «سعر المثل». ونحن لنا ملاحظة على ذلك نعرضها باختصار، فقد وجدنا أن علماء الإسلام الأوائل قد ركزوا على التكلفة «ثمن الشراء» وعلى إضافة هامش من الربح يقوم بالتجار ويجعلهم لا يتركون السوق» وهذا عين قال به صديقى.

ووجدنا من جهة ثانية أن علماءنا قالوا إن هذا السعر يمكن أن يتحقق من خلال قوى العرض والطلب، وممكن أن يتحقق من خلال الجهاز الحكومي مع ضرورة الأخذ في الحسبان قوى السوق، أى أن هناك، الدولة وهناك قوى السوق «أى الحرية»، وهناك ممثلون من الخبراء، ويمكن أعتبارهم ممثلين عن العامة. وإذن فقد تحقق ما جاء ونادى به منذر. ومعنى ذلك أن الفروق الهامة بين النظريتين كما قال منذر غير قائمة حقيقة. خاصة إذا ما تحررنا من تأثير الفكر الغربي والواقع الغربي، ولا نربط بين مفهومنا للسعر العادل ولما علق بالمفهوم الغربي له.

يضاف إلى ذلك أنه إذا كان مصطلح سعر المثل قد شاع إسلاميا فقد نص الفقهاء على أنه مرادف للسعر العادل وقد نص الحديث الشريف على القيمة العادلة قال ﷺ : «من أعتق شركا له في عبد وكان له من المال مايبلغ ثمن العبد قوم عليه قيمة عدل لاوكس ولا شطط» رواه البخاري.

وقال ابن تيمية : «وأما إدا كانت حاجة الناس لا تندفع الا بالتسعير العادل سعر عليهم تسعير عدل لاوكس ولا شطط» [١]. ومع ذلك فنحن نتفق مع منذر في استحسان التمسك بالمصطلحات الإسلامية الفريدة ربطا لاقتصادنا بقيمنا وشريعتنا وواقعنا وتاريخنا حتى في مصطلحاته.

السعر والقيمة:

نلاحظ أن هناك مصطلحين شائعين فى الاقتصاد الوضعي، وقد شاعا من قبل في الفقه الأسلامي هما؛ السعر والقيمة. ولن ندخل هنا في التحديد الوضعي لهما، فهو معروف في محله. ومن الناحية الإسلامية نجدالفقه الإسلامي قد فرق بين القيمة وبين السعر. وبعبارة أوضح. نجده قد احتوى سعرين؛ السعر الفعلي الذي حدث فعلا وتمت به الصفقه، والسعر الذي ينبغي أن يكون، وقد عبر عن السعر الثاني بأنه سعر المثل أو السعر العادل. ونلاحظ أن سعر المثل أو السعر العادل يساوى تماما مصطلح «القيمة» ومعنى ذلك أن السعر قد يتفق مع القيمة وقد يختلف عنها.

قال ابن عابدين: «والفرق بين الثمن والقيمة أن الثمن ماتراضى عليه المتعاقدان، سواء زاد على القيمة أو نقص. والقيمة ما قوم به الشيء بمنزل المعيار من غير زيادة ولا نقصان»[٢] وقد عرف الكاساني الثمن بأنه «تقدير مالية المبيع باتفاق المتعاقدين»[٣].

---

(١) ابن تيمية الحسبة ص٤٣ مرجع سابق

(٢) ابن عابدين «رد المحتار على الدر المختار» جـ ٤ ص ٥٧٥ مطبعة مصطفي الحلبي ١٩٦٦

(٣) الكاساني «بدائع الصنائع» جـ ٧ ص ٣٢٨٤ .مرجع سابق

هل تتحد القيمة التبادلية للسلعة عن طريق تكلفة الانتاج؟ أم منفعة السلعة؟ أم هما معا؟.

نستطيع القول بثقة واطمئنان إن الفكر الإسلامي قد أدرك منذ العصور الإسلامية الأولى تأثير كل من الطلب والعرض في سعر السلعة أو الخدمة.

وقد أدخل الفقهاء في عقد البيع والأجارة فكرة المماكسة أو المكايسةإشارة إلى أن السعر والأجر هما نتيجة جهدين متضادين كل منهما يماكس الآخر ويستخدم مالديه من كياسة وعقل في تحقيق مطلوبه. فالبائع يستهدف رفع السعر، والمشتري يبغي تخفيضه.

وإذا لم تتوفر المنفعة المشروعة في الشيء أو المنفعة الطبيعية فلن يكون له ثمن ولا قيمة. قال الشيرازي: «فأما مالا منفعة فيه... فلا يجوز بيعه لأن مالا منفعة فيه لاقيمة له فأخذ العوض عنه من باب أكل المال بالباطل وبذل العوض فيه من السفه»(1). وكلما زادت منفعة الشيء وأشتدت حاجة الناس إليه فإن سعر هذا الشيء يرتفع، بفرض أن عرضه، ثابت وكلما قلت منفعة الشيء وخفت الحاجة إليه فإن سعره يهبط مع فرض ثبات العرض.

يقول عمر بن عبد العزيز رحمه الله: «انظر ماقبلك من أرض الصافية فادفعها بالنصف فإن لم تزرع — أى لم تطلب عند هذا الأجر —

(1) النووى — المجموع شرح المهذب . جـ ٩ ص ٢٣٩ المكتبة السلفية — المدينة المنورة.

فادفعها بالثلث ــ نلاحظ هبوط العوض ــ فإن لم تزرع أى لم تطلب ــ عند عن هذا السعر فادفعها بالربع ...الخ» هنا لعب الطلب دوره في خفض الثمن ورفعه بفرض ثبات العرض.

والعرض من جهة أخرى يؤثر في السعر، وكلما زاد مع ثبات الطلب هبط السعر والعكس صحيح. ولما كان المحتكر قد يستهدف حبس السلعة فتقل الكمية المعروضة فيرتفع سعرها فإن الإسلام قد منعه ونهى عنه. قال ابن تيمية: «فإن المحتكر هو الذي يعمد إلى شراء ما يحتاج إليه الناس من الطعام فيحبسه عنهم ويريد اغلاءه عليهم»

وقد بين ابن تيمية رحمه الله بيانا شافيا تأثير كل من العرض والطلب على السعر بقوله: «... وقد أرتفع السعر إما لقلة الشيء «نقص العرض» وإما لكثرة الخلق «زيادة الطلب» ويقول «.. وإذا كانت حاجة الناس تندفع إذا عملوا مايكفي الناس بحيث يشترى إذ ذاك بالثمن المعروف لم يحتج إلى تسعير، وأما إذا كانت حاجة الناس لاتندفع إلا بالتسعير العادل سعر عليهم تسعير عدل لاوكس ولا شطط». نلاحظ هنا أنه أدرك بثاقب فكره وبعد نظره مايسمى حاليا السعر العادي أو السعر التوازني، وهو ذلك السعر الذي تتعادل عنده قوة العرض وقوة الطلب. فيقول إذا عمل الناس يقصد البائعين أو المنتجين وعرضوا مايكفي الناس يقصد المشترين أى إذا كان العرض يتواءم مع الطلب فسوف يسود الثمن المعروف «السعر العادي» وإلا بأن كانت حاجة الناس أكبر أى أن الطلب أقوى فإن السعر سوف يرتفع. ويتطلب الأمر هنا تدخل الحاكم لفرض السعر العادل.

وقد توصل الفكر الإسلامي في نظرية الثمن إلى ما هو أبعد من ذلك

فتعرف على السلع المظهرية وتعرف على انخفاض المنفعة الحدية بكثرة السلعة مما يرتب هبوط سعرها.

ويبقى أن نشير إلى أن الفكر الإسلامي قد أدخل كافة عناصر التكلفة العادية في حسبان قيمة السلعة. وليس فقط تكلفة العمل. وإنما تكلفة الأرض وتكلفة المال وتكلفة العمل وتكلفة التنظيم كل ذلك يمثل قيمة السلعة من وجهة نظر العرض. يقول الكاساني:

«وللمضارب أن يستأجر من يعمل في المال لأنه من عادة التجار وضرورات التجارة أيضا. ولأن الأنسان قد لايتمكن من جميع الأعمال بنفسه فيحتاج إلى الأجير. وله أن يستأجر البيوت ليجعل المال فيها لأنه لا يقدر على حفظ المال إلا به. وله أن يستأجر السفن والدواب للحمل، لأن الحمل من مكان إلى مكان طريق يحصل الربح ولا يمكنه النقل بنفسه»[1] تلاحظ هنا أن السلعة تكلفت رأس مال وأجر عمل وأجر أرض وأجر آلة. فيجمع كل هذا ثم تباع بهامش من الربح. ومعنى ذلك أن قيمة السلعة قد احتوت على شتى تكلفة عناصر الانتاج. وقد بين هذه المسألة بيانا شافيا ابن خلدون. الذي سبق الفكر الاقتصادي الغربي بزمن طويل في أرساء دعائم كاملة لنظرية الثمن. [2] كما بينها من قبل ابن خلدون جعفر الدمشقي [3].

---

(١) الكاساني ـــ بدائع الصنائع . جـ ٨ ص ٣٦٠٧ مرجع سابق

(٢) انظر في ذلك على سبيل المثال ص ٣٦٢ ـــ ٣٦٤ مرجع سابق
وانظر أيضا بحثنا بعنوان ابن خلدون رائد علم الاقتصاد تحت الطبع

(٣) انظر كتابه «الاشارة الى محاسن التجارة» وانظر بحثنا بعنوان من أعلام الاقتصاد الاسلامي ـــ جعفر الدمشقي منشور بمجلة أضواء الشريعة العدد الثاني عشر التي تصدرها كلية الشريعة بالرياض.

الفصل الرابع
التوزيع

يعتبر التوزيع أحد أركان علم الاقتصاد. ذلك أن التوزيع يعتبر ضرورة لازمة لكل من الانتاج والاستهلاك. وقد أنصرف الاقتصاد الوضعي في دراسته للتوزيع إلى دراسة توزيع عوائد عناصر الانتاج، وهو ما أصطلح على تسميته بالتوزيع الوظيفي للدخل[1]. ولم يول العناية الكافية لدراسة توزيع مصادر الثروة ولا لإعادة توزيع الدخول والثروات مع أن كلا منهما يمثل بعدا أساسيا من أبعاد موضوع التوزيع. بالاضافة إلى توقف توزيع الدخل على توزيع مصادر الثروة[2] وفي دراستنا للتوزيع في الاقتصاد الإسلامي يهمنا أن نتناول جوانب أساسية هي: أهداف وغايات نظام التوزيع في الإسلام ، ثم هيكل التوزيع الذي أقامه الاقتصاد الإسلامي لتحقيق تلك الأهداف. ثم نستخلص من ذلك الأدوات التوزيعية المعتد بها من قبل الاقتصاد الإسلامي. وأخيرا ندرس كيفية توزيع الدخل لابين الأفراد ولكن بين مجالات الانفاق المختلفة من استهلاكية واستثمارية واجتماعية.

ونعرض لتلك المسائل في المباحث التالية:

★ ★ ★

---

(١) lipsey & steiner, Economics, op. cit, p. 379

(٢) Peterson, o p. cit., p. 188.

المبحث الأول: اهداف التوزيع

المقصود بهذا المبحث التعرف على الهدف الذي وضعه الاقتصاد الإسلامي نصب عينيه ليتحقق من خلال عمليات التوزيع.

وبعبارة أخرى لقد أرتضى الاقتصاد إلاسلامي هدفا توزيعيا معينا و صمم هيكلا للتوزيع من شأنه تحقيق هذا الهدف. ويمكن القول إن الهدف الذي يراد تحقيقه هو «العدل في توزيع الأموال بين الأفراد» ونظراًلأن تلك الغاية تمثل غاية يسعى لتحقيقها كل من الأقتصاد الرأسمالي والاقتصاد الاشتراكي بجوار الاقتصاد الإسلامي. فإنه من الضروري أن نتعرف على مضمون مرتكزات «عدالة التوزيع» من منظور الاقتصاد الإسلامي إذ من هذه الزاوية تتفاوت وتختلف عدالة التوزيع في الاقتصاد الإسلامي عنها في الاقتصاد الوضعي. ويمكن القول إن عدالة التوزيع في الاقتصاد الإسلامي تقوم على المرتكزات التالية:ـــ

أولا: تأمين حد الكفاية لكل فرد في المجتمع

ولن ندخل هنا في بحث مفصل لطبيعة حد الكفاية ومكوناته والبرهنة على أنه مطلب شرعي يجب أن يتوفر في المجتمع، ولكننا نكتفي بالقول إنه المستوى المعيشى المعقول والمناسب للفرد في ضوء وضعه الاجتماعي ومركزه الاقتصادي والمستوى المعيشي العام في المجتمع.

وأنه مستوى موضوعي في غالب جوانبه، يخضع للتحديد والقياس، وأنه مستوى متحرك وغير جامد، فهو يتحرك بتحرك محدداته.

وأنه مسئولية اجتماعية تتضافر كل أجهزة الدولة ونظمها وسياساتها على إيجاده للفرد، وأنه لايسأل عنه على مستوى إعادة التوزيع فحسب، ولا على مستوى التوزيع الوظيفي فحسب، ولا مستوى المال العام فحسب، وإنما هو قد يتحقق هنا أو هناك. والمهم أن تتوافر كل تلك المستويات على توفيره للفرد. بمعنى أن هناك إسهاما مشتركا من أكثر من جهة لتحقيق هذا المقصد؛ بل إنه مسئولية المسلم القادر في أى مكان. قال ﷺ «ويرد على المسلمين أقصاهم» وليس معنى هذا أنه في كل لحظة وفي كل بقعة في المجتمع الإسلامي نجد هذا المستوى المعيشي متوافراً، بل قد تطرأ حالات نجد فيها فردا أو مجموعة من الأفراد قد هبط مستوى معيشتهم عن هذا المستوى. وعندئذ تنهض السياسة التوزيعية بأدواتها لرفع هذا المستوى فى أسرع وقت ممكن. ومن ناحية آخرى فإن نظام التوزيع الإسلامي متى ماطبق تطبيقا رشيدا فإنه كفيل بجعل مثل تلك الحالات مجرد حالات عرضية فردية، وليست ظواهر عامة وسائدة ومتوطنة كما هو مشاهد الآن في مختلف ربوع العالم؛ المتخلف والمتقدم على حد سواء، فأين هذا من مجتمع تبرأ منه ذمة الله تعالى إذا أصبح فيه فرد جائعا؟؟

ثانيا: حصول كل ذى خدمة إنتاجية على قيمة ما أنتجته خدمته:

وهذا المرتكز له بعدان؛ فمن جهة يعنى أن هناك أصولا لدى الأفراد يمكنها أن تقدم خدمة انتاجية مسهمة في انتاج السلع

والخدمات، وهنا يجب أن يكون تملك الأفراد لتلك الأصول قد تم في ضوء تعاليم الأسلام وأحكامه.

بمعنى أنه ليحصل الفرد على ثمرة خدمته فيجب أولا أن يكون تملكه لأصل هذه الخدمة تملكا مشروعا.

ومتى تم ذلك فإن كل من لديه أصل انتاجي قد أسهم به في عملية انتاج يحصل على قيمة خدمته بلا نقصان. فليست عدالة التوزيع في حرمان صاحب خدمة إنتاجية من حصوله على ثمرة خدمته، وليست عدالة التوزيع في إعطاء كل ذي خدمة إنتاجية قيمة خدمته دون ما نظر إلى شرعية حصوله على هذا الأصل ذي الخدمة الإنتاجية. قال تعالى: ﴿ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل﴾[1] وقال تعالى: ﴿يأأيها الذين أمنوا أوفوا بالعقود﴾[2] وقال تعالى: ﴿أفوا الكيل ولا تكونوا من المخسرين وزنوا بالقسطاس المستقيم. ولاتبخسوا الناس أشياءهم ولا تعثوا في الارض مفسدين﴾[3] وقال ﷺ يقول الله: تعالى: «ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة..... ورجل آستأجر أجيرا فاستوفى منه ولم يعطه أجره» وقال ﷺ: «إياكم والقسامة. قيل ما القسامة يارسول الله؟ قال الرجل يكون على طائفة من الناس فيأخذ من حظ هذا ومن حظ هذا»

---

(١) سورة البقرة. الآية رقم ١٨٨

(٢) سورة المائدة. الآية رقم ١

(٣) سورة الشعراء. الآيات رقم ١٨١، ١٨٢، ١٨٣

ثالثا: تأمين التوازن الاجتماعي:

ومعنى هذه الركيزة الإيمان بالتفاوت المضبوط في الدخول والثروات. أى أنه متى توفرت الفرصة المتكافئة للعمل واكتساب الثروة، ومتى تم ذلك في ضوء الاعتبارات الموضوعية المعترف بها فإنه يقرر قيام التفاوت في الدخول والأجور والثروات. ولكن شريطة ألا يكون هذا التفاوت مفتوحا بلا حدود، بل يجب أن يكون هناك مدي معين للتفاوت بما يحقق عملية التوازن الاجتماعى. وإذن فعدم التفاوت مطلقا غير وارد، والتفاوت بلا حدود غير وارد[1]. وسوف يتضح لنا جليا كيف حقق هيكل التوزيع الذي أقامه الإسلام هذا المبدأ.

رابعا: تشغيل طاقات وموارد المجتمع بالصورة المثالية التي تحقق أكبر مصلحة ممكنة للمجتمع:

ومعنى ذلك عدم ترك مورد مالى معطل، وعدم ترك طاقة بشرية عاطلة، ولتحقيق ذلك أحتوى هيكل التوزيع الإسلامي على كل من الملكية العامة والملكية الخاصة واحتوى على قيام المشروعات العامة والمشروعات الخاصة. واحتوى على أدوات إعادة التوزيع على مستوى الدخل، وعلى مستوى الثروة، بل وعلى مستوى مصادر الثروة.

---

(١) د شوق دنيا ـ الاسلام والتنمية الاقتصادية ص ٢٥٤ ـ٢٦١ مرجع سابق

هذه هي أهم مانراه من مرتكزات يقوم عليها مبدأ عدالة التوزيع، التي هي الغاية من هذا الهيكل الذي بناه الإسلام للتوزيع. وفيما يلي نعرض لهذا الهيكل جزءا جزءا لنرى إلى أي مدى استطاع أن يحقق هذه الغاية.

المبحث الثاني: توزيع مصادر الثروة

مصادر الثروة هي ما اصطلح على تسميتها بعناصر الانتاج. وقد سبقت الاشارة إليها. وقلنا إن الاقتصاد الإسلامي يمكن أن يقبل التقسيم الرباعي لها «الأرض. رأس المال. العمل. التنظيم»

وعند الحديث عن توزيع تلك العناصر فإنه يقصد بها العناصر المالية فقط وليست العناصر البشرية. فكيف توزع الأموال الانتاجية في المجتمع الإسلامي؟ وإلى أى مدى يسهم توزيع تلك الأموال في تحقيق فكرة العدالة بمرتكزاتها السالفة؟ وإلى أى مدى يختلف موقف الاقتصاد الإسلامي عن الاقتصاد الوضعي في هذه المسألة؟

فيما يلي نعرض عرضاً كليا لهذه المسألة [1].

من المعروف أن مسألة توزيع عناصر الانتاج، أو ملكية الأموال الانتاجية هي أحدى المسائل الكبرى التي ميزت جناحي الاقتصاد الوضعي، كل جناح عن الآخر [2] إذ ذهب الاقتصاد الرأسمالي إلى خضوع تلك الأموال للملكية الخاصة، سواء دخلت تلك الأموال تحت عنوان «الأرض » أو «الموارد الطبيعية» أو دخلت تحت عنوان «رأس

---

(١) للمزيد من التفاصيل انظر محمد باقر الصدر اقتصادنا ص ٣٩١ وما بعدها مرجع سابق. وانظر د. عبد السلام العبادي ــ الملكية في الشريعة الاسلامية ــ مكتبة الأقصى عمان

(٢) V . Holesovsky, op. cit, pp. 48 FF.

المال» فللفرد مطلق الحرية في تملك الموارد الطبيعية ورؤوس الأموال الانتاجية. وله الحق الكامل في تداولها وانتقالها من فرد لفرد. ولا تخضع عملية توزيع تلك الأموال بين الأفراد لضوابط اجتماعية أو تنظيمية معينة، وإنما يحكمها مقدرة الأفراد على تملكها سواء تمثلت تلك المقدرة في القدرة المالية، فمن لديه استطاعة مالية للحصول على مورد أو الاستثمار فيه فله ذلك وكذلك من لديه أموال لشراء المواد والمعدات والمصانع فله ذلك. وقد تتمثل تلك المقدرة في مالدى الفرد من نفوذ ومركز اجتماعي يجعله يسيطر على مايشاء من موارد طبيعية ويخضعها لحيازته وملكيته. بمعني أن ملكية الموارد الطبيعية لم تخضع لضوابط عملية «الإحياء» المعروفة في الإسلام.

والأمانة تقتضينا القول: إن ذلك يتوقف على الرجوع إلى الوثائق التاريخية الغربية التي تكشف لنا عن جلية الأمر. بينما ذهب الجناح الشيوعي أو الاشتراكي إلى خضوع تلك الأموال للملكيات العامة، سواء تمثلت في ملكية الدولة أو الملكية التعاونية. فطبقا للأصول والأسس الاشتراكية فإن الفرد لايحق له تملك الموارد الطبيعية أو رؤوس الأموال الانتاجية.

وهكذا نجد أن جناحي الاقتصاد الوضعي قد تطرفا في موقفهما من ملكية الأموال الانتاجية؛ هذا منحها للأفراد مطلقا، وهذا حرم منها الأفراد كلية. وهذا لاينفي أن هذه المواقف المبدئية قد طرأ عليها بعض التعديل، إلا أنها بقيت مواقف متميزة.

موقف الاقتصاد الإسلامي من توزيع مصادر الثروة:

للقيام ببحث مفصل لهذا الموضوع علينا أن نبحثه على مرحلتين؛ أولا

توزيع الأموال الطبيعية، وثانيا توزيع رؤوس الأموال «الأموال الانتاجية المصنوعة»

أولا : توزيع الموارد الطبيعية:

تتكون الموارد الطبيعية من الأرض بالمفهوم الضيق الذي يعني مجرد التربة الزراعية وغيرها، ومن المعادن التي في باطن الأرض وكذلك من المياه، والغابات والحيوانات والطيور البرية، وبعبارة جامعة تحتوي على كل الموارد غير المصنوعة للإنسان. والملاحظ أن الإسلام قدم لكل نوع من تلك الأنواع ضوابط خاصة لتوزيعه، كما قدم أدوات عن طريقها يجري توزيع كل مورد من تلك الموارد

أ ــ الأرض «التربة»

هناك احكام شرعية لملكية الأرض معروضة ومعروفة في كتب الفقه. ونحن هنا لن نتعرض لتلك الاحكام من حيث انواعها وكيفية استنباطها فهذا شأن الفقهاء، ولكنا ننطلق من تلك الاحكام لنعرف موقف الاقتصاد الإسلامي من ملكية الأراضى ونمط توزيعها، وهل هي ملكية عامة أم ملكية خاصة أم هما معا. وإذا كان الوضع هو قيامهما معا فهل هناك نسب معينة لكل منهما، وما هي ضوابط الملكية الخاصة للأرض. وما الذي يمكن الخروج به تجاه توزيع الأراض .وإلى أى مدى يختلف الموقف هنا عن موقف الاقتصاد الوضعي. وما الذي يترتب على هذا الموقف تجاه توزيع الدخل وثمار الانتاج.

بدون الدخول في العرض التفصيلي لمواقف الفقهاء تجاه ملكية

الأرض فإنه يمكننا الاشارة إلى بعض المسائل الأساسية في هذا الموضوع. ومنها يمكننا التوصل إلى الموقف العام للاقتصاد الإسلامي

١ ــ لاخلاف بين أحد من العلماء في قيام الملكية الخاصة للأرض، بمعنى أن هناك وجودا لهذه الملكية غير منكور، فقد كان للصحابة دور وأراضي زراعية مملوكة لأفرادهم، يتصرفون فيها بكل وجه من وجوه التصرف في المملوكات. وهذا شيء معلوم من الدين بالضرورة، لا يسع أحد نكرانه.
ومعنى ذلك ورود الملكية الخاصة أو تواجد الملكية الخاصة في الأراضي. وتواجدها شيء، وعدم تواجد غيرها شيء آخر. فوجودها لاينفي وجود غيرها معها، كما تبينه الفقرات التالية.

٢ ــ كذلك فقد ثبت «الاقطاع» والاقطاع بمفهومه الإسلامي هو قيام الحاكم باعطا الفرد قطعة أرض يستقل بها ويتصرف فيها وتصبح مملوكة له، كل ذلك بضوابط وتنظيمات تكفل بتوضيحها علم الفقه، ومعنى ذلك اقتصاديا أمران؟ أولا ورود الملكية الخاصة على الأرض. وثانيا ورود الملكية العامة عليها، إذ لولا ذلك لما كان للحاكم أن يتدخل ويقطع .إذ فعله ذلك يفهم منه أن للدولة وجودا ودورا في تلك الأراضى، وإلا ماكان لها التصرف فيها.

٣ ــ ومن الأمور المعروفة والمسلم بها في الاسلام إحياء الموات. وهي كما يفهم من أسمها عبارة عن جهد بشري يكسب الأرض صلاحية الاستفادة، ويحيلها من أرض ميتة إلى أرض حية. وقد ثبت إحياء الموات قولا وواقعا. والظلال الاقتصادية لإحياء الموات متعددة ما يهمنا منها هنا أنه سبب أو مصدر لورود الملكية الخاصة على

الأرض. قال ﷺ : «من أحيا أرضا ميتة فهي له» وأنه من ناحية أخرى يمثل ضابطا لانشاء الملكيات الفردية على الأرض، التي لم ترد عليها ملكية سابقة. وبعبارة أخرى هناك نقل للملكية يتحقق عن طريق البيع والهبة والميراث وغير ذلك، وهناك أنشاء للملكية، ولا يكون ذلك إلا عن طريق عمل إنتاجي من شأنه أن يحيل الأرض من ميتة غير ذات نفع إلى أرض نافعه أو صالحة للاستخدام. والإحياء من جهة ثالثة يعني وضع حدود على الملكية الفردية في الأرضي فلا تمتلك إلا باحياءولا تبقي ملكيتها إلا بدوام الاحياء، ومجرد السيطرة على الأرض أو حيازتها أو تحجيرها لايفيد ملكية ولا يرتب حقا مستقرا. والاحياء من جهة رابعة يمكن أن يخضع لاشراف الحاكم وادارته بناء على الرأى الفقهي الذي يذهب إلى ضرورة أخذ الأذن من الحاكم، وليس معنى ذلك الاقرار بلزوم اتباع هذا المذهب الفقهي، ولكن يمكن الاستفادة به عندما تجد الدولة من المصلحة العامة اتباعه، تنظيما للملكية الفردية وحدا من أى أنحراف يطرأ عليها.

٤ ـــ من الأمور المعلومة بوضوح في الإسلام موضوع «الحمى». فقد حمى الرسول ﷺ وحمى الصحابة الخلفاء بعده. ومعنى الحمى قيام الدولة بتخصيص جزء من الأرض المنتجة «أرض المراعي والكلأ» وتنظيم الاستفادة بها طبقا لما تراه من مصلحة المسلمين.

والحمى يعنى ـــ ضمن ما يعني ـــ اقتصاديا قيام الملكية العامة على الأرض، بل وقيام المشروعات الاقتصادية العامة.

٥ ـــ صح أن الرسول ﷺ قال: «عادي الأرض لله ورسوله ثم هي

لكم من بعد» وعادى الأرض هي الأرض البور الخالية التي لا مالك لها. ومعنى كونها لله ولرسوله أنها خاضعة للملكية العامة، طبقا لتفسير العلماء للحديث الشريف.

ومعنى ذلك ورود الملكية العامة على الأراضي.

٦ — من الثابت شرعا أن من أسلم على أرضه فهي ملكه. وأن الأرض التي تدخل حوزة الإسلام بصلح تخضع في ملكيتها لشروط الصلح، فقد تبقى ملكية فردية، وقد تصبح ملكية عامة. وأن الأرض التي تفتح عنوة هي الأخرى يمكن أن تخضع للملكية الفردية وللملكية العامة، وقد ثبت أن ارض الفتوح في عهد عمر رضي الله عنه قد خضعت للملكية العامة طبقا لماذهب إليه جمهور العلماء.

من هذه النصوص والوقائع الإسلامية يتضح لنا بجلاء أن الأرض «التربة» ترد عليها الملكيتان، العامة والفردية. وبعض الكتاب صنف ملكيتها إلى ثلاثة؛ ملكية جماعية وملكية الدولة والملكية الفردية [١]. ونحن هنا يكفينا القول بأن هناك ملكية فردية وملكية عامة، ويدخل في الأخيرة الملكية الجماعية وملكية الدولة. ومن منظور التوزيع نقول إن الشطر الغالب من الأرض الإسلامية يقع في نطاق الملكية العامة التى تشرف عليها الدولة وتديرها وتتصرف فيها بما تراه يحقق أكبر قدر ممكن من المصلحة العامة ، ويحقق المستوى المطلوب من التوازن الاجتماعي والاقتصادي.

---

(١) محمد باقر الصدر — اقتصادنا. ص ٤١٣ مرجع سابق

كما أن الملكية الفردية على الأرض خاضعة في إنشائها لضوابط، منها ضرورة بذل جهد انتاجي وضرورة استمراريته، فهي لاتنشأ إلا نتيجة لاستثمار جديد، بالمفهوم القومي للاستثمار،الذي يعني إضافة طاقات انتاجية جديدة للمجتمع. ومعنى ذلك النشأة الموضوعية والمفيدة للملكية الخاصة.

وهي لاتنشأ إلا على أرض بعيدة عن العمران وغير ملحقة به وغير منتجة فلا إحياء لأرض صالحة ومعدة للانتاج بلا أى جهد.

وهي لاتنشأ إلا باذن من الحاكم، متى ماكان هو الأكثر صلاحية في الاستخدام والتطبيق، وإذن فيمكن للدولة أن تراقب هذه الملكيات بما يجعلها لاتخل بالتوازن الاجتماعي، ولا تجعل المال دولة بين الأغنياء.

من هذا العرض السريع يتضح لنا أن للاقتصاد الإسلامي موقفا متميزا تجاه توزيع أو ملكية الأرض.

ب ــ توزيع المياه:

أهمية الماء في حياة الانسان في غير حاجة إلى بيان، وتوقف الاستفادة من الأراضي الزراعية على توفر المياه هو الآخر أمر واضح وجلي. ومن يتحكم في المياه يتحكم بطريق غير مباشر في الانتاج الزراعي. وصدق رسول الله ﷺ إذ يقول: «لاتمنعوا فضل الماء لتمنعوا فضل الكلأ» فقد ابرز الارتباط الواضح بينهما.

وإذا حرص الإسلام على أن تكون التربة بحيث تؤدي وظيفتها الاقتصادية على خير ما يكون، فقد حرص في الوقت نفسه على تأمين تلك الوضعية لمستلزمات الاستفادة من التربة، وأهمها المياه. ولذلك جاء في الحديث الشريف أن الماء شركة بين كل الأفراد. وأنه لايحل منعه، ولا يحل بيعه. ومعلوم أن هناك أحكاما شرعية تنظم عملية الاستفادة من المياه وكيف توزع وكيف تملك. كل ذلك مبسوط في مواطنه. ويكفينا هنا أن نؤكد على أن الإسلام قد أولى الماء عنايته واهتمامه من حيث ملكيته والاستفادة به. ولم يتركه هملا يحتكره أو يستولي عليه البعض، ويحرم منه البعض. وهكذا نجد أن الموارد المائية في المجتمع ممثلة في الأنهار الكبار والبحار والبحيرات هي شركة بين الأفراد يستفيدون جميعا منها، ولا تخضع لفئة تستفيد منها وتحرم غيرها.

ج ــ **ملكية المعادن وتوزيعها.**

ذهب الأحناف إلى أن المعادن السائلة تعامل معاملة الماء، الناس شركاء فيها شرعا [1]. وذهب المالكية إلى أن المعادن أيا كان نوعها هي لجماعة المسلمين وذلك لضرورتها وعدم أستغناء الناس عنها، وللإمام أن يستغلها بما يحقق أكبر مصلحة ممكنة للمسلمين [2].

وذهب الشافعية إلى التمييز بين المعادن الظاهرة والمعادن الباطنة. يقول

---

(١) السرخسي المبسوط جـ ٢ ص ٢١١ ، ص ٢١٢ ــ دار المعرفة ــ بيروت

(٢) ابن رشد ــ المقدمات. ص ٢٢٤. دار صادر ــ بيروت

الماوردى: «وأما إقطاع المعادن وهي البقاع التي أودعها الله تعالى جواهر المعدن فهي ضربان: ظاهرة وباطنه. فأما الظاهرة فهي ماكان جوهرها المستودع فيها بارزا كمعادن الكحل والقار والنفط. وهو كالماء العذب لايجوز اقطاعه والناس فيه سواء يأخذه من ورد إليه ... فإن أقطعت هذه المعادن الظاهرة لم يكن لإقطاعها حكم. وكان المقطع وغيره فيها سواء، وجميع من ورد إليها أسوة مشتركون فيها... وما المعادن الباطنة فهي ماكان جوهرها مستكنا فيها لايوصل إليه إلا بالعمل، كمعادن الذهب والفضة والفضة والصفر والحديد، فهذه وأما أشبهها معادن باطنة سواء احتاج المأخوذ منها إلى سبك وتخليص أو لم يحتج. وفي جواز اقطاعها قولان: احدهما لايجوز كالمعادن الظاهرة. وكل الناس فيها شرع. والقول الثاني يجوز اقطاعها» [1]

وذهب الحنابلة إلى ماذهب إليه الشافعية. يقول ابن قدامة: «وجملة ذلك أن المعادن الظاهرة وهي التي يوصل إلى مافيها من غير مؤنة، ينتابها الناس وينتفعون بها، كالملح والماء والكبريت والقير والمومياء والنفط والكحول والبرام والياقوت ومقاطع الطين وأشباه ذلك، لاتملك بالاحياء ولا يجوز أقطاعها لأحد من الناس ولا حتجازها دون المسلمين لأن فيه ضررا بالمسلمين وتضييقا عليهم ...ولأن هذا مما تتعلق به مصالح المسلمين العامة فلم يجز إحياؤه ولا إقطاعه كمشارع الماء وطرقات المسلمين. وقال ابن عقيل: «هذا من مواد الله الكريم وفيض جوده الذي لا غناء عنه فلو ملكه أحد بالاحتجار ملك منعه فضاق على الناس فإن أخذ العوض عنه أغلاه فخرج عن الموضع الذي وضعه الله من تعميم ذوى الحوائج من

---

(١) الماوردي ـــ الأحكام السلطانية ص ١٩٧ مكتبة الحلبي.

غير كلفة، وهذا مذهب الشافعي ولا أعلم فيه مخالفا... فأما المعادن الباطنة، وهي التي لايوصل إليها إلا بالعمل والمؤنة كمعادن الذهب والفضة والحديد والنحاس والرصاص والبالور والفيروزج فإن كانت ظاهرة لم تملك أيضا بالاحياء لما ذكرنا في التي قبلها. وإن لم تكن ظاهرة فحفرها إنسان وأظهرها لم تملك بذلك في ظاهر المذهب، وظاهر مذهب الشافعي» (١)

هذه أقوال الأئمة في ملكية المعادن. ومنها يتضح أن أغلبية الفقهاء تذهب إلى أن المعادن أو على الأقل السائل منها هي ملكية مشتركة بين عامة الأفراد. ولا يجوز لأحد أن يخرجها عن هذا الوضع حتى لو كان الحاكم فلا يجوز إقطاعها اقطاع تمليك ولا يجوز أحياؤها، ولا تملك به.

ثانيا: توزيع السلع الانتاجية المصنوعة «رؤوس الأموال»

اباح الإسلام للفرد أن يتملك سلعا انتاجية، فله أن يتملك المباني والتجهيزات والمعدات والآلات، وكذلك المواد الأولية التي سبق له أو لغيره استخراجها.

فبرغم أن المعدن قد ورد فيه ماسبق ذكره من أراء حول تملكه إلا أنه لاخلاف في أن المادة المعدنية المستخرجة يملكها من أستخرجها طالما تم ذلك من خلال الضوابط الإسلامية، وله الحق في التصرف فيها بيعا وشراء وغير ذلك، حتى الماء فإن المحاز منه يملكه صاحبه وله الحق في التصرف فيه.

---

(١) ابن قدامة ـــ المغنى جـ ٥ ص ٥٧١، ٥٧٢ مرجع سابق

ولكن علينا أن ندرك هنا عدة أمور أساسية، منها: أن النمط التوزيعي أو نمط الملكية للموارد الطبيعية؛ الأرض ومافيها الذي أقره الإسلام يضع الكثير من القيود والضوابط لتوزيع رؤوس الأموال الانتاجية لما هنالك من علاقة وثيقة بينهما.

فالإسلام إذ يجعل الأساس الوحيد لانشاء ملكية الأرض «التربة» هو الإحياء، سواء تم ذلك تلقائيا من قبل الفرد أو عن طريق تصريح وتخصيص من قبل الدولة، فإنه يحد من الملكيات الفردية الشاسعة للأراضي بالشكل الذي يخل بالتوازن الاجتماعي ويجعل المال دولة بين الأغنياء. وهوبذلك يضع قيودا للنطاق الذي يمكن أن يذهب إليه الفرد في ملكية السلع الانتاجية.

والإسلام بموقفه المشار إليه من ملكية المعادن وتوزيعها ووجود اتجاه قوى في الفقه الإسلامي لجعلها شركة بين الناس جميعا لا تمتلك من حيث عرقها ولاتحتكر من قبل فرد أو جماعة. فإنه بذلك يضع الأطار الذي يراه سليما لنطاق ملكية الأفراد للسلع الانتاجية. والذي يحقق أكبر قدر من العدالة في دنيا البشر.

والاسلام بموقفه من ضرورة مداومة استمرارية الإحياء حتى يظل الفرد على حقه في الأرض فإنه بذلك يقدم مرتكزا لضرورة مداومة توظيف وتشغيل رؤوس الأموال العينية. ونحن نعلم أن الأحياء إن هو إلا إنفاق رأسمالي على الأرض وعدم أبقائها على حالتها الطبيعية، أى أنه خروج بالأرض إلى أتجاه السلع الرأسمالية بما دخل عليها من صنعة الإنسان وجهده فإذا ترك هذا الإحياء «تكوين رؤوس الأموال وصيانتها» فإنه ينزع حقه المكتسب.

ولا يقف الإسلام عند هذا الحد في تنظيم توزيع رؤوس الأموال، بل إنه يتدخل لتحقيق عملية التنظيم هذه على جبهة أخرى، وهي وضع ضوابط لكيفية توظيف وتشغيل رؤوس الأموال هذه، فهي لاتظل معطلة بما يلحق الضرر بالمجتمع وهي لا توظف أى توظيف بل توظف في انتاج منتجات معينة، وبأساليب انتاجية معينة، ويسوق ناتجها بنمط تسويقي معين وتوزع عوائد انتاجها بنظام معين. بل وأكثر من ذلك فإن ما ينتج من توظيف رؤوس الأموال هذه لايوزع فحسب بين القائمين على الانتاج بل عليهم وعلى أخوانهم الذين ليست لديهم رؤوس أموال وليست لديهم قدرة على العمل. مما يعني أنه إن آجلا أو عاجلا ستتداول رؤوس الأموال هذه بين عامة أفراد المجتمع. خاصة إن أدخلنا عملية الميراث في حسابنا وهي ولا شك داخلةفي الحسبان.

وهكذا نجد أن الاقتصاد الإسلامي قد أقر ملكية الأفراد للسلع الانتاجية، إيمانا منه بأهمية النشاط الفردي في المجال الاقتصادي وبدوره الذي لايمكن أن يتجاهل ويبقي الاقتصاد قائما.

وهو في الوقت نفسه لايدع رأس المال حراً طليقا يفعل ما يشاء ويستبد ويطغي، إذ هو بذلك يلحق بالمجتمع من الاضرار مالا يقل عن الأضرار اللاحقة به من جراء تجاهله ونكرانه. فيقدم له من الضوابط ما يجعله يؤدى وظيفته الاقتصادية على الوجه المرضى.

هذه كلمة مجملة عن توزيع عناصر الانتاج المالية في الاقتصاد الإسلامي. ومنها نستخلص مايلي:

١ ـــ الموارد الطبيعية «الأرض وما فيها وما عليها» ترد عليها الملكيتان؛

الفردية والعامة. ولكل مجالها ولكل عملها وضوابطها. والملاحظ أن الملكية العامة على تلك الموارد لها مركز نسبي أقوى من حيث مايقع تحت حوزتها من تلك الموارد ومن حيث مالها من دور في تنظيم الملكية الفردية الواردة عليها.

وليس معنى هذا طغيان الملكية العامة أو فوقيتها على المساءلة وانفلاتها من الضوابط. فحقيقة الملكية العامة هي تمكين الأفراد من سد احتياجاتهم الفردية والاجتماعية على الوجه الأمثل. لأنها بديل للملكية الفردية مستقل عنها تمارس وظائف للجماعة كجماعة بعيدا عن الأفراد، فمثلا لايحق لها أن تترك أرضا مواتا معطلة بلا استفادة منها عن طريقها وبلا دفعها للأفراد لتعميرها واستثمارها. وقد عبر عن ذلك الإمام ابو يوسف رحمه الله بقوله: «ولا أرى أن يترك الأمام أرضا لاملك لأحد فيها ولا عمارة حتى يقطعها فإنه اعمر للبلاد وأوفر للخراج»[1]

٢ ــ تبين لنا من نظام ملكية الموارد الطبيعية في الإسلام وتوزيعها أنه نظام قام على أساس العمل المنتج من جهة، والتوازن الاقتصادي والاجتماعي من جهة أخرى. أو بعبارة أخرى قام على أساس الاعتبارات الذاتية للأفراد والاعتبارات الاجتماعية لهم.

وقد تمثل العمل المنتج في الاحياء. والاحياء جهد إنتاجي، وليس هو مجرد عملية استهلاك، فمثلا لايعتبر إحياء عملية رعي الكلأ قال ابن حزم: «والرعي ليس إحياء.. والاحياء هو قلع

---

(١) ابو يوسف «الخراج» ص ٦١ المكتبة السلفية.

مافيها من عشب أو شجر أو نبات بنية الاحياء، لابنية أخذ العشب والاحتطاب فقط. أو جلب ماء إليها من نهر أو من عين أو حفر بئر فيها لسقيها منه. أو حرثها أو غرسها أو تزبيلها».[١]

وليس هو عملية مالية مجردة، بمعنى أن الفرد لا يحق له أن يقوم بشراء أرض ميتة ثم يكتسب ملكيتها بمجرد عملية الشراء هذه وإنما لابد من بذل جهد إنتاجي عليها حتى تستقر. كذلك فإن الأراضى المقطعة من قبل الدولة للأفراد لا تصبح ملكية مستقرة إلا بعمارتها المستمرة. وفي ذلك نجد الموقف العمرى من بلال بن الحارث المزني عندما حصل على اقطاع من رسول الله ﷺ ثم تركه أو بعضه دون عمارة. فقال له: عمر «إن الرسول قد أقطعك لتعمل أو لتعمر فخذ ما قدرت عليه ودع الباقي»[٢].

بل إن أرض الخراج لو تركت عمارتها وزراعتها فإنها تنزع من صاحبها حتى ولو ظل صاحبها على دفع الخراج[٣].

وهذا هو معنى قولنا إن توزيع الموارد الطبيعية قد ارتكز ضمن ما ارتكز على العمل المنتج. وليس معنى ذلك نكران دور رأس المال في إكتساب تلك الملكية، وعدم أحقيته في ذلك. فالواضح أن العمل الإنتاجي عادة ما يستلزم قدرا من رأس المال. والمهم أن يوظف رأس المال لا أن يكتفي بالحصول عليها. فالأرض تدفع لمن يقوم بإحيائها لا لمن يقوم بمجرد شرائها. أما الاعتبار

---

(١) ابن حزم ــ المحلي. جـ ٩ ــ ص ٩٨، ١٠١ مرجع سابق

(٢) ابو عبيد ــ الأموال ص ٤٠٨ مكتبة الكليات الأزهرية

(٣) ابو يعلى ــ الأحكام السلطانية ص ١٧٢ مكتبة الحلبي ١٩٦٦

الثاني الذي ارتكز عليه توزيع الموارد الطبيعية فهو عدم الاخلال بالتوازن الاجتماعي والاقتصادي. بمعنى أن بعض تلك الموارد بقيت تحت نطاق الملكية العامة ولم تدخل نطاق الملكية الفردية حتى ولو عن طريق العمل المنتج، وذلك اشباعا للحاجات العامة للأفراد والتي لا يتمكن الفرد من إشباعها بمفرده، وكذلك ضمانا لإشباع قدر كبير من الحاجات الضرورية لكل فرد في المجتمع. وحتى لاتنحاز كلها تحت يد الأفراد القادرين.

فالمورد الذي يحتاج إليه عامة الناس لايملك ملكية فردية، ولايحق لأحد حتى لو كان الحاكم نفسه أن يحتكره ويجعله بحيث لا يسد حاجة العامة من الناس.

٣ ـــ رأس المال الإنتاجي ترد عليه الملكية الخاصة ويوزع بين الأفراد في إطار من القواعد والأحكام المنظمة لتملك الموارد ولتوظيف رأس المال وتداوله.

٤ ـــ من هذا الموقف يتضح لنا جليا مدى عمق الخلاف بين الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الوضعي بجناحيه؛ الرأسمالي والاشتراكي. فأولا نجد أن الاقتصاد الإسلامي قد أهتم بالتوزيع على مستوى المصادر وليس فقط على مستوى الدخول والثروات المنتجة شأن الاقتصاد الرأسمالي:

وثانيا: قد سلم بدور رئيسي للملكية العامة على الموارد الطبيعية، بل على رؤوس الأموال الإنتاجية ولم يتركها كلها في يد الملكية الفردية. عكس ماذهب إليه الاقتصاد الرأسمالي، في أصوله وفلسفته.

وثالثا: قد سلم للأفراد بوجود كبير تجاه ملكية الموارد ورؤوس الأموال، واضعا لها من الضوابط والقواعد ما يجعلها مغايرة تماما لما هو عليه الاقتصاد الرأسمالي، وهو بذلك يفترق كلية عن أصول الاقتصاد الاشتراكي الذي يجعل ملكية الموارد ورؤس الأموال ملكية جماعية.

المبحث الثالث: توزيع الدخل على عناصر الانتاج

المقصود بهذا المبحث التعرف على القواعد والمبادىء التي في ضوئها يتوز ع الدخل أو الناتج بين أصحاب الخدمات الانتاجية التي أسهمت في إنتاج هذا الناتج.

ومن المعروف أن الاقتصاد الوضعي الرأسمالي في مراحلة الأولى أعتنق مبدأ التوزيع الثلاثي للدخل أو للناتج، فهو يوز ع بين الأجور والريع والربح، وبالطبع فإن الأجر عائد العمل والريع يعود على الأرض والربح يعود على رأس المال. ولكنه مالبث أن اعتنق فكرة التقسيم الرباعي للدخل بين الأجر والريع والفائدة والربح. واتجه بالفائدة إلى رأس المال وبالربح إلى التنظيم. وهكذا صار هناك توزيع رباعي للدخل في مواجهة تقسيم رباعي لعناصر الانتاج.

وفي بحثنا لتوزيع الدخل من منظور الاقتصاد الإسلامي علينا مبدئيا أن نلاحظ «أولا» أنه ليس بالضرورة وجود توزيع رباعي للدخل نظير التقسيم الرباعي لعناصر الانتاج، بل قد يكون هناك توزيع ثنائي أو ثلاثي للدخل مع التسليم بالتقسيم الرباعي لعناصر الانتاج. و«ثانيا» ليس معنى استحقاق عنصر الانتاج جزءا من الدخل أو من قيمة الناتج أن يكون مالكا ولو جزئيا لهذا الناتج. فملكية الناتج شيء، وتوزيع العوائد المترتبة عليه شيء آخر. ولنضرب مثلا يوضح ذلك. قام شخص باستئجار قطعة أرض زراعية لزراعتها واستأجر عددا من العمال والفنيين ثم اشتري

أو استأجر بعض الآلات الزراعية. واشترى البذور والسماد وتمت عملية الانتاج. من الذي يملك الناتج الزراعي هنا؟ إنه هذا الشخص وحده دون صاحب الأرض أو العمال أو أصحاب المعدات والآلات. ومع ذلك فإن كلا من أصحاب؛ الأرض والعمل والآلات والبذور سيأخذون عوائدهم.

بعد هذا التمهيد ندخل في بحث توزيع الدخل بين أصحاب الخدمات الانتاجية الذين أسهموا في إنتاج هذا الدخل.

سبق أن علمنا أن الاقتصاد الإسلامي يقر — ضمن ما يقر — التقسيم الرباعي لعناصر الانتاج وأننا نميل إلى هذا التقسيم لاعتبارات سبقت الاشارة إليها في موطنها. ومعنى ذلك أن الدخل سوف يوزع بين أصحاب هذه الخدمات الانتاجية الأربعة، ولكن بنمط مغاير لما هو عليه في الاقتصاد الوضعي. فليس هناك توزيعة رباعية للدخل بين عناصر الانتاج، وإنما هنا تقسيمة ثنائية له بين هذه العناصر الأربعة، أى أنه سوف يشترك أكثر من عنصر في عائد واحد.

والتقسيمة الثنائية لتوزيع الدخل بين عناصر الانتاج هي؛ الأجور والأرباح. ومعنى ذلك أن الدخل ينقسم قسمين؛ قسم يدخل تحت بند الأجور والقسم الثاني يدخل تحت بند الأرباح.

وليس هنا وجود للعائد المعروف اقتصاديا بـ«الفائدة»، كذلك فإننا نفضل عدم وجود العائد المعروف بـ «الريع». ولايعني عدم وجود كل من الفائدة والريع حرمان عنصري الأرض ورأس المال من عوائدهما، فهما يحصلان على أجور أو أرباح.

إلى من يذهب الأجر ويذهب الربح من عناصر الانتاج؟.

الأجـــر:

مصطلح الأجر مصطلح إسلامي، استخدمه القرآن الكريم واستخدمته السنة الشريفة واستخدمه الفقهاء في مباحثهم الفقهية.
قال تعالى : ﴿فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن﴾ [1]. وقال تعالى: ﴿فوجد فيها جدارا يريد أن ينقض فأقامه قال لوشئت لاتخذت عليه أجرا﴾[2] وقال ﷺ: «اعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه» وقد خصص الفقهاء من أبواب الفقه بابا أسموه «باب الإجارة»

ويعرف الفقهاء الأجر بأنه «عوض محدد معروف نظير منفعة». ومعلوم أن من التقسيمات الفقهية للأموال، الأعيان والمنافع. ومعروف أن المنافع تقوم وتتعلق بالأعيان.

وإذا كانت الأعيان تباع وتشترى ولها سعر وثمن فكذلك المنافع تؤجر وتستأجر ولها أجر.

وحتى نتعرف على مَن مِن عناصر الانتاج يمكن أن يحصل على «الأجر» علينا أن نضع القاعدة الفقهية التي أتفق عليها الفقهاء نصب أعيننا وهي «كل منفعة مباحة يمكن استيفاؤها مع بقاء عينها» أي أن

---

(١) سورة الطلاق .الآية ٦
(٢) سورة الكهف. الآية: ٧٧

كل شيء عيني؛ مالا كان أو غير مال ــ مثل الإنسان ــ يمكن استيفاء منفعته مع بقاء عينه فإنه يجوز تأجيره[1].

وفي ضوء ذلك يمكن التعرف على عناصر الانتاج التي يمكن أن تحصل على أجر، سواء أمكن لهذا العنصر أن يحصل على ربح أم أنه لايحصل إلا على أجر. وسوف نتحدث عن تلك العناصر الانتاجية من منظور التقسيم الرباعي لها.

١ ــ الإنسان وخدمة العمل: في الإسلام يجوز أن يؤجر الإنسان لاستيفاء منفعته، إذ هو عين يمكن الحصول على منفعتها مع بقائها. وقد سبق أن ذكرنا أن العمل الأنساني الانتاجي يمكن أن يكون نظير أجر، كما يمكن أن يكون نظير ربح متوقع. وقد ذهبنا إلى تفضيل التميز بين هذين النوعين من العمل.

ومعنى ذلك أن عنصر العمل بالمنظور الرباعي لعناصر الانتاج يحصل على أجر. وهو عائد محدد سلفا مستحق للعامل بغض النظر عن نتيجة أعمال المشروع. قال ﷺ : ﴿من أستأجر أجيرا فليبين له أجره﴾ رواه أحمد وأبو داود.

٢ ــ رأس المال: نجد أن نوعا معينا منه وهو رأس المال الانتاجي

---

(١) ابن قدامة ــ المغنى جـ٥ ص ٥٤٠ ، ابن حزم المحلي جـ ٩ ص ٤ ، الدردير ــ الشرح الصغير حـ ٥ ص ٢٥٥

الثابت مثل الآلات هو الآخر يمكن أن يؤجر فيحصل على أجر وذلك لأنه عين يمكن أستيفاء منفعتها مع بقاء عينها.
ويعنى ذلك أن المشروع الانتاجي كما يمكنه أن يستأجر العمال يمكنه أن يستأجر الآلات والمعدات ويعطي لكل منهما أجرا محددا ثابتا.

ونلاحظ أن بقية أنواع عنصر رأس المال مثل رأس المال النقدي ورأس المال المتداول مثل المواد والشحوم لا يمكن أن تحصل على أجر، لأنها لايمكن استيفاء منفعتها مع بقاء عينها. وسوف نعود في فقرة قادمة لمناقشة تلك المسألة.

ونلاحظ أيضا أن رأس المال الثابت كما يمكن أن يحصل على أجر يمكن أن يحصل على ربح.

٣ — الأرض. وقد سبق أن قلنا إن هذا التعبير يشمل الأرض بمفهومها الضيق الذي هو التربة أو سطح الأرض كما يشمل كافة الموارد الطبيعية التي لم تتدخل فيها يد إنسان وجهوده.

وهنا نعنى بالأرض التي يمكن أن تحصل على أجر المعنى الضيق الذي هو سطح الأرض، إذ يمكن لصاحب الأرض أن يؤجرها للزراعة أو لغيرها، ويحصل في نظير ذلك على أجر. وإنما أمكن ذلك لأن الأرض عين يمكن استيفاء منفعتها مع بقاء عينها. ومعنى ذلك أن المشروع الانتاجى يمكن أن يستأجر أرضا يمارس عليها العملية الانتاجية ويعطى لصاحبها أجراً.

هذه هى عناصر الانتاج التي يمكن لها أن تحصل على أجر.

الربح:

يحصل عليه من عناصر الانتاج مايلي:

١ ــ صاحب العمل التنظيمي أو صاحب التنظيم: وهو ذلك الشخص الذي يمكن أن يكون مضاربا أو مشاركا بعمله أو مزارعا أو مساقيا أو ملتزما وضامنا لانجاز العمل الانتاجي. كل هؤلاء الأفراد لهم الحق في الحصول على الأرباح أو على جزء منها. وكل هؤلاء لايعتبرون أجراء وإنما هم شركاء فيما يتحقق من ناتج أو عائد.

ونلاحظ هنا أن هؤلاء قد استحقوا نصيبا من الأرباح ليس في نظير مال قدموه وإنما في نظير جهد بشرى أو عمل بشرى حاضر.

٢ ــ رأس المال النقدي: فمتى قدم شخص أسهاما نقديا في مشروع انتاجي فله الحق في الحصول على نصيب من الأرباح. كما هو الحال في صاحب رأس المال في المضاربة،وكذلك الشركاء في شركات الأموال، ولا يحق لصاحب رأس المال النقدي أن يحصل على أجر نظير رأسماله،حيث أن النقود لايمكن إستيفاء منفعتها دون تقلبها واستهلاكها وذهاب عينها[1]

٣ ــ رأس المال العيني؛ ثابتا كان أو متداولا: أما الثابت فقد سبق أن قلنا إن لصاحبه أن يؤجره للمشروع ويحصل على اجر، وله أيضا

---

(١) الدردير ــ الشرح الصغير ــ حـ ٥ ص ٢٥٦

ــ ابن قدامة ــ المغنى حـ ٥ ص ٥٤٦، ٥٤٧

ــ الكاساني ــ بدائع الصنائع جـ ٨ ص ٣٦٧١ ، ٣٦٧٢

أن يقدمه نظير جزء مما يتحقق من ربح، مثل الالآت والمعدات ...الخ وأما المتداول مثل مستلزمات الانتاج فلصاحبه أن يسهم به في عملية انتاجية نظير جزء مما يتحقق وكذلك لصاحبه أن يدفعه حصة من رأسمال الشركة أو المضاربة على أن يقَوَّم نقديا[1].

قال ابن حزم: «وجائز إعطاء الغزل للنسيج بجزء مسمى منه كربع أو ثلث أو نحو ذلك ....وكذلك يجوز اعطاء الثوب للخياط بجزء منه مشاع أو معين»[2].

وقال ابن قدامة: «وإن دفع ثوبه إلى خياط ليفصله قمصانا يبيعها وله نصف ربحها بحق عمله جاز»[3]

٤ ــ الأرض: فلصاحب الأرض أن يقدمها لا على سبيل الاجارة وإنما على سبيل الحصول على جزء مما يتحقق من العائد. والمثال البارز على ذلك هو المزارعة.

نخلص من ذلك إلى مايلي:

أن عناصر الانتاج الأربعة قد حصل كل منها على جزء من الناتج أو الدخل نظير إسهامه في العملية الانتاجية، وليس هناك حرمان لأى منها من حقه في العائد.

كما أن الدخل أو ثمرة الانتاج قد انحصر توزيعها في قناتين؛ الأجور والأرباح.

---

(١) المغنى .جـ ٥ ص١٧

(٢) المحلى.جـ ٩ ص ٣١

(٣) المغنى .جـ٥ ١١

وقد تبين لنا أن هناك خلافا متعدد الأبعاد بين الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الوضعي في موقفهما من توزيع الناتج أو الدخل. ومن ذلك عدم وجود ما يعرف وضعيا بـ «الفائدة» وكذلك عدم وجود ما يعرف بالريع، وأيضا نجد أن القناتين اللتين يصب فيهما الدخل لم تحدثا استقطابا في عناصر الانتاج بحيث يذهب عنصر وحده بعائد ويذهب غيره بعائد آخر.

فمثلا نسمع ونقرأ أن الأجور هي حق العمل أما الأرباح فهي حق الملكية. ولكن في ظل الاقتصاد الإسلامي نجد كلتا القناتين يغترف منها كل من المال والعمل، فالجهد البشري له الحق في الاغتراف من قناة الأرباح بالإضافة إلى الأجور، وللمال أن يغترف من قناة الأجور بجوار الأرباح.

تعليق على العائد الوضعي «الفائدة»:

موضوع الفائدة موضوع اقتصادي مثير ومتعدد الجوانب ونكتفي هنا بالتعليق عليه من المنظور التوزيعي.

١ ـ اعتنق الاقتصاد الوضعي في مراحله الأولى نظرية توزيع الدخل القائمةعلى ثلاث قنوات هي: الريع للأرض والأجر للعمل والربح لرأس المال. ثم بعد ذلك اعتنق نظرية التوزيع الرباعي وهي: الريع للأرض والأجر للعمل والربح للتنظيم والفائدة لرأس المال. ثم جاء كينز وفند موقف الكلاسيك من الفائدة و كونها عائدا لرأس المال، وذهب إلى أنها عائد للنقود المقترضة [١].

(١) Keynes, The Gemeral theory of Employment, interest and money (london Macmillan & co Ltd ,1964) PP. 286-288.

ومن ذلك ندرك الغموض والضعف في موقف الاقتصاد الوضعي من الفائدة سواء على مستوى التفسير أو على مستوى التبرير.

٢ — برغم انتقاد كينز للموقف الكلاسيكي في ربطه بين الفائدة ورأس المال إلا أن هذا الارتباط مازال شائعا في الكتب الاقتصادية الوضعية.

وليس هناك كتاب يدرس عوائد عناصر الانتاج إلا ويبين أن عائد عنصر الانتاج المسمى برأس المال هو الفائدة. بحيث باتت هذه المقولة شبه بدهية أو مسلم بها، حتى على مستوى المبتدئين في الدراسة الاقتصادية. ونشير هنا إلى أن هذه المقولة رغم شهرتها وشيوعها إلا أنها لا تثبت عند التمحيص العلمي.

فهم يعرفون رأس المال الذي هو عنصر من عناصر الانتاج بأنه السلع الانتاجية التي تسهم في أنتاج سلع أخرى. مثل المعدات والتجهيزات ومستلزمات الانتاج. وهم ينصون على أن النقود لا تدخل ضمن رأس المال الذي هو عنصر من عناصر الانتاج. فهل الفائدة تدفع لتلك السلع الانتاجية؟ الواقع يقول غير ذلك، فمن يدفع فائدةفإنه يدفعها لنقود اقترضها. حتى أن القاموس الانجليزي عرف الفائدة بأنها مبلغ محدد من النقود في شكل نسبة مئوية تدفع سنويا على النقود المقترضة [١]. ومعنى ذلك أن المشروع الانتاجي إذ يقوم بدفع الفائدة فإنه لايدفعها لأصحاب رؤوس الأموال الانتاجية. بل ولا لأصحاب رؤوس

---

(١) lipsey, op. cit.,p.422,

الأموال النقدية وإنما يدفعها للدائنين أو المقرضين فقط. ومتى سلمنا بذلك فما علاقة المقرضين أو النقود المقترضة بالالآت والمعدات والموارد!! قد يقال: إنه بهذه النقود المقترضة قد اشترى المشروع تلك الآلات والمعدات. وإذا قيل ذلك فيردُّ عليه بأنه كما يشتري بالنقود تلك المعدات والالآت يشتري بها الأرض أو تؤجر بها وكذلك يؤجر بها العاملون [1]. وإذن فليس هناك علاقة خاصة تميز رأس المال عن بقية عناصر الانتاج في علاقته بالنقود المقترضة. فلم يقال إن الفائدة عائد رأس المال، ولا يقال إنها عائد العمل والأرض مثلا؟

إذن القول بإن الفائدة هي عائد عنصر رأس المال هو قول خاطىء من الناحية الفنية. فالفائدة هي عائد أو ثمن القرض، والقرض مغاير كل المغايرة لعنصر رأس المال الانتاجي، بل ولرأس المال النقدي. فصاحب القرض ليس صاحب رأسمال في المشروع وإنما هو دائن له، وفي الحقيقة هو دائن لذمة أصحاب المشروع، وليس له علاقة أيا كانت بالمشروع ونشاطه ونتيجة عمله.

أما من يقدم حصة أو سهما نقديا للمشروع فيقال عنه إنه صاحب رأسمال في المشروع. وليس دائنا له، بل هو مالك لجزء منه، ولذلك يناله ما ينال المشروع من ربح أو خسارة.

وهكذا نجد أن عائد عنصر الانتاج المسمى برأس المال ليس هو الفائدة، وأنما عائده قد يكون ربحا وقد يكون أجرا. أما الفائدة فهي

---

(١) د. محمد منذر قحف ــ الاقتصاد الاسلامي ص ٦٦ مرجع سابق

موضوع آخر تماما، إنها تبحث خارج عناصر الانتاج وعوائدها، فما هي بعائد لعنصر انتاجي.

ترى هل يبقى رجال الاقتصاد الوضعي على مقولتهم «الفائدة هي عائد عنصر رأس المال» !!!

تعليق على العائد المعروف وضعيا بـ «الريع»:

إذا كان موقف الاقتصاد الوضعي من الفائدة على هذا النحو من الغموض والضعف فإن موقفه حيال ماأسماه بالريع (Rent) ليس أحسن بكثير، فهو موقف يتسم بالغموض ويوقع القارىء في ارتباك والتباس. ويكفي أنه ليس هناك اتفاق بين الاقتصاديين على مضمون الريع ولا لمن يكون من عناصر الانتاج ، وكيف يظهر [1]. فعند ريكاردو له مضمون، وعند غيره من الاقتصاديين له مضمون آخر. وعند كل من ريكاردو وآدم سميث هو عائد للأرض، وإن اختلفا في كيفية ظهوره وسبب استحقاق الأرض له. وعند غيرهما كما هو عائد للأرض فقد يكون عائدا للعمل وللتنظيم ولرأس المال. ومع هذا الغموض وتباين المواقف تدرج كتب الاقتصاد الوضعي على «جعل الريع» عائدا للأرض باعتبارها عنصرا إنتاجيا. والعجيب أنهم إذ يتحدثون عن الأرض كعنصر انتاج فإنهم لا يقصرون الأرض على التربة أو سطح الأرض بل يضمنونها شتى الموارد

---

(١) نظر في الريع:

lipsey, op. cit., PP. 396 - 398

— د. سعيد النجار ـــ تاريخ الفكر الاقتصادي ص ٢٢٥ ومابعدها. ومن عبارته في ذلك قوله « ويتعين علينا منذ البداية الاحتراز في فهم مدلول الريع فالريع عند ريكاورد لاينصرف إلى دخل الأرض بصفة عامة وإنما إلى ما يحصل عليه صاحب الأرض زيادة عن القدر الضروري لاستمراره في الانتاج.

الطبيعية، طالما لم يمسها بشر، مثل المعادن في أماكنها وحقولها. فهل مثل تلك الموارد الطبيعية تحصل على ريع؟

فإذا قيل لهم: هل لنا أن نعبر عن الريع بتعبير الايجار؟ يقولون هناك فرق بين الريع والايجار، فإيجار الأرض يشمل الريع ويشمل الفائدة على رأس المال المنفق فيها. وإذا قيل لهم هل بالضرورة كل ما يحصل عليه العمال يدخل تحت بند الأجور؟ يقولون: لا فقد يكون هناك شبه ريع ضمن هذا المبلغ الذي يحصل عليه العمال، ويتمثل في الفرق بين مايحصلون عليه وما كان لهم أن يحصلوا عليه في أقرب عمل بديل. ومعنى ذلك أن بند الأجور هو الآخر مشوب بالريع. وقس على ذلك التنظيم ورأس المال الانتاجي. فهل بعد ذلك نأتي ونقول ببساطة كما لو كانت مسألة بدهية: إن عائد عنصر الانتاج المسمى بـ «الأرض» هو الريع؟ وبالاضافة إلى ما سبق من جوانب الغموض، فهل كل أرض انتاجية تحصل على ريع؟ طبقا لفكر رائد نظرية الريع «ريكاردو» ليست كل الأرض تحصل على ريع. فهناك الأرض الحدية.. وهنا يمكن أن نقول: هل تحصل مثل تلك الأرض على عائد؟ وإذا كانت تحصل عليه فأى أسم نسميه؟ هل نسميه ريعا أم إيجارا أم فائدة أم ربحا؟ أم ماذا؟.

ماذا عن موقف الاقتصاد الإسلامي من تلك اللفظة «الريع»؟

نلاحظ أن الفقهاء على أختلاف مذاهبهم لم نجد منهم من يقول: إن الأرض إذا أسهمت في عملية انتاجية فإن صاحبها يحصل على عائد اسمه «الريع» وإنما كل ما قالوه إن الأرض يجوز لصاحبها أن يؤجرها ويحصل على أجر أو أجرة أو أيجار لها. كما يجوز له أن يحصل على جزء من الناتج أو الدخل المتحقق.

فالتعبيرات الواردة هنا هي الأجر والأجرة وكذلك الكراء والإيجار. ونلاحظ أن كلا من لفظي الإيجار والكراء يعنى الأجر والأجرة تماما بتمام.

أما لفظ الريع فلم يرد اسما لعوض يحصل عليه صاحب الأرض نظير إسهام أرضه في عملية انتاجية. وإنما ورد بمعان متعددة أقر بها إلى موضوعنا أن الريع هو غلة الأرض أوغيرها، أو هو النماء والزيادة.

والغلة والنماء تعبير عربي وإسلامي يعني الناتج، والناتج من الأرض لاينصرف إلى الأرض وحدها وإنما ينصرف إلى الأرض وإلى العمل وإلى الآلات والمعدات ومستلزمات الانتاج.

لذلك كله فضلنا الاستغناء عن مصطلح الريع كعائد من عوائد عناصر الانتاج. وقلنا إن الأرض قد تحصل على أجر أو إيجار أو كراء، وهي كلها مترادفات لغة وشرعا. وقد تحصل على ربح أو حصة من الناتج. وما تحصل عليه الأرض سواء في صورة أجر أو في صورة جزء من الناتج فهو نظير اسهام الأرض في الناتج، سواء عن طريق خصائصها الطبيعية أو عن طريق ما أنفق فيها من جهد ومال أو عن طريقهما معا، وهو الغالب. ولعل من أبرز مانخرج به هنا هو وضوح موقف الاقتصاد الإسلامي من توزيع الدخل أو الناتج، ومن تسمية عوائد عناصر الانتاج. إنها بعد دفع ثمن مستلزمات الانتاج نجدها أجورا وأرباحا.

كيفية تحديد عوائد عناصر الانتاج:

ذكرنا أن عوائد عناصر الانتاج في إطار الاقتصاد الإسلامي هي أجور وأرباح. وتعرفنا على منَ من العناصر يحصل على أجر، ومن منها يحصل على ربح، ومن يحق له هذا ويحق له ذاك. يبقى أن نتعرف على تحديد مقدار هذه العوائد، والعوامل المسئولة عن ذلك. فكيف يتحدد الأجر؟ وكيف يتحدد الربح؟.

أولاً تحديد الأجر:

تبين لنا أن الأجر قد يحصل عليه عنصر العمل، وقد يحصل عليه عنصر الأرض، وقد يحصل عليه عنصر رأس المال. ومعنى ذلك أن هناك أجر الإنسان، وهناك أجر الأرض، وهناك أجر رأس المال.

أجر الإنسان:

تحديد أجر الإنسان خضع في الاقتصاد الوضعي للعديد من النظريات التي من بينها أجر الكفاف، والانتاجية الحدية، ثم إضافة الاعتبارات الاجتماعية وأخذها في الحسبان.

ولسنا هنا في معرض مناقشة تلك النظريات، فقد قتلت بحثا في مواطنها، وإنما نحن بصدد التعرف على العوامل المحددة للأجر في ظل الاقتصاد الإسلامي. ثم بعد ذلك نعرض لمدى مخالفتها لما هي عليه في الاقتصاد الوضعي.

١ ــ العمل خدمة انتاجية تباع وتشترى ولها سعر يسمى بالأجر:

هذه حقيقية ينبغي التسليم بها مبدئيا، فهي ضرورية في تحديد الأجور، ولكنها غير كافية أو غير وحيدة. واعتراف الإسلام بذلك ليس فيه امتهان للعامل ــ كما يتصور البعض ــ بجعله سلعة مثل بقية السلع المادية تباع وتشتري، فالعامل ليس سلعة وليس خدمة، وليس مالا. وانما هو إنسان له خاصية النفع أو الخدمة، وهذه المنفعة أو الخدمة هي الأخرى ليست بمال، ومع ذلك فيمكن أن تكون موضوع تعاقد مالي بين الشخص وشخص آخر. وهل الأجارة إلا عقد على المنافع، التي منها منافع الآدمي.

وليس في حصول الفرد على مقابل مالي لمنفعته أو خدمته امتهان له، وإنما امتهانه بحرمانه من ذلك، أو بجعله يقدم خدمته دون مقابل، أو دون المقابل العادل لها. أما عملية بيع وشراء المنفعة الآدمية أو تأجيرها واستئجارها بالعبارة الدقيقة فليس فيها أى غضاضة. يقول ابن قدامة: «والإجارة نوع من البيع لأنها تمليك من كل واحد منهما لصاحبه فهي بيع المنافع، والمنافع بمنزلة الأعيان» ويقول ابن حزم: «ومن أستأجر حرا أو عبدا من سيده للخدمة مدة مسماة بأجرة مسماة فذلك جائز»

٢ ــ الأجير نوعان؛ أجير خاص وأجير مشترك:

والأجير الخاص هو الذي يقع العقد معه في مدة معلومة يستحق المستأجر نفعه في جميعها كرجل أستؤجر لخدمة أو عمل في بناء أو خياطة أو رعاية يوما أو شهرا، وسمى خاصا لاختصاص المستأجر بنفعه في تلك المدة دون سائر الناس. والمشترك الذي يقع العقد معه على عمل معين كخياطة ثوب وبناء حائط أو على عمل في مدة لايستحق جميع نفعه فيها. وسمى مشتركا لأنه يتقبل أعمالا لاثنين وثلاثة وأكثر في وقت واحد، ويعمل لهم، فيشتركون في منفعته واستحقاقها.

ونحن نثير هذه المسألة هنا لما لها من أهمية في تحديد الأجر.

٣ ــ يتحدد أجر الأجير الخاص عن طريق تفاعل عدة عوامل:

ترجع إلى العرض والطلب من جهة وإلى الاعتبارات الاجتماعية من جهة أخرى. فالأجر كما هو نفقة مدفوعة هو كذلك دخل متحصل عليه، قد يكون هو الدخل الوحيد، خاصة في الأجير الخاص. وإذن فإن أعتبار العدالة يقضي بأخذ كل من مصلحة المؤجر ومصلحة المستأجر في

الحسبان، ويكون ذلك بمراعاة كل من مقتضيات العرض والطلب، وكذلك الاعتبار الاجتماعي للأجر.

ولذلك وجدنا الإسلام يعطي للعاملين قبل الدولة أجورا تغطي حاجاتهم الأساسية، أى تؤمن لهم مستوى من المعيشة يراه المجتمع مناسبا. يقول ﷺ : «من ولي لنا عملا وليست له زوجة فليتخذ زوجة وليست له دارفليتخذ دارا وليست له دابة فليتخذ دابة» وكان ﷺ يعطى للمتزوج ضعف مايعطى للأعزب.

وقال العلماء إن هؤلاء العاملين لدى الدولة لهم حق الكفاية، وحيث أن الكفاية تختلف من بلد لبلد ومن شخص لشخص وجدنا الأجور تتفاوت تبعا لذلك رغم ما قد يكون هناك من اتحاد في الخدمة الانتاجية.

ولا شك أن ذلك يمتد للأجير الخاص لدى الأفراد. طبقا لقول الرسول ﷺ : «اخوانكم خولكم فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يطعم وليلبسه مما يلبس» ومعنى ذلك تأمين المستوى المعيشى المناسب للعاملين. إذن هناك حدان لايتجاوزهما الأجر، الحد الأدني وهو ما يحقق مستوى المعيشة المناسب «حد الكفاية» والحد الأعلى وهو مايقابل الانتاجية المبذولة، بمعنى أن الحد الأدني للأجر لايخضع للمساومة ولا لقوى العرض والطلب. ومافوق هذا الحديخضع لذلك، ويتحدد عن طريقه، اللهم إلا إذا كان هناك ندرة في العرض وشدة في الطلب بما يترتب عليه من مزيد من القوة في يد العاملين على حساب غيرهم، وهنا يتوقف مفعول العرض والطلب، ويعود الأجر ليتحدد عن طريق الدولة، ولا يمكن العاملون من فرض شروطهم على غيرهم في تلك الحالات. يقول ابن

تيمية: «فإذا كان الناس محتاجين إلى فلاحة قوم أو نساجتهم أو بنائهم صار هذا العمل واجبا يجبرهم ولي الأمر عليه إذا أمتنعوا عنه بعوض المثل ولا يمكنهم من مطالبة الناس بزيادة عن عوض المثل، ولايمكن الناس من ظلمهم بأن يعطوهم دون حقهم»

٤ــ أما الأجير المشترك فإن أجره يتحدد عن طريق العرض والطلب:

وليس هناك حد أدنى يجب الالتزام به كما هو الحال في الأجير الخاص. ولكن هناك مراقبة لقوى العرض والطلب بحيث إذا اختلت، تدخل جهاز التسعير الحكومي لتحديد الأجر العادل. يقول ابن تيمية: «وكذلك إذا احتاج الناس إلى من يصنع لهم آلات الجهاد من سلاح وجسر للحرب وغير ذلك فيستعمل بأجرة المثل ولايمكن المستعملون من ظلمهم ولا العمال من مطالبتهم بزيادة على حقهم مع الحاجة إليهم» وهكذا نجد أن الصناع وأصحاب المهن تحدد أجرة خدماتهم بنفس النمط الذي تحدد به أسعار السلع، الذي تحدثنا عنه في فقرة سابقة.

أجر أو ايجار أو كراء الأرض:

من حيث المبدأ يطبق هنا المبدأ العام الذي يطبق في مختلف المعاوضات المالية ذات الصبغة التجارية أو الاقتصادية،وهو أن الأجر يتحدد عن طريق العرض والطلب، ويسمح لهاتين القوتين بممارسة هذا الدور السعرى طالما هناك تعادل نسبي بينهما، فإذا حدث اختلال جوهرى بين هذه القوى. تدخلت الدولة لتحديد الأجر، تحقيقا لمبدأ العدل.ولكن، ترى ماهي الاعتبارات التي تحدد الطلب على الأرض؟ وما

هي تلك الاعتبارات التي تجعل كراء الأراضي يختلف من أرض لأخرى؟ مبدئيا تطلب الأرض لأنها منتجة، فلها خاصية الانتاج والإنماء والاثمار ولو لم يكن لها ذلك لم تطلب، ولا تحقق أى أجر. وتعبير الفقهاء «أن الأرض عين تنمو بالعمل عليها» وأن «الزرع متولد من تراب الأرض ومائها وهوائها ومن البذور وعمل الإنسان والآلات ».

ومعلوم أن عناصر الانتاج لا تطلب لذاتها، وإنما لما تقدمه خدماتها من أسهام في منتجات مطلوبة. فالأرض تطلب لأن الطعام مطلوب، وللأرض قدرة انتاجية لهذا الطعام.

ومعنى ذلك أن الطلب على الأرض يتوقف من جهة على الطلب على الغذاء، ويتوقف من جهة أخرى على مدى مقدرة الأرض على أنتاج هذا الغذاء.

وقد آمن الاقتصاد الإسلامي بالواقع الماثل للعيان وهو أختلاف الأرضى في مقدرتها الانتاجية على انتاج المحصول الواحد، وعلى انتاجها أكثر من محصول. فوحدة أرض تنتج بنفس العمل مائة طن ووحدة أخرى تنتج بنفس العمل خمسين طنا من نفس المحصول، ووحدة أرض تنتج هذا المحصول وذاك، ووحدة أخرى لا تنتج إلا محصولا معينا أو عددا أقل من المحصولات.

ومادامت المقدرة الانتاجية هي العامل المؤثر في الطلب على الأرض، وما دامت تلك المقدرة الانتاجية تتفاوت فإن أجرة الأرض أو أيجارها يختلف من وحدة لأخرى.

وقد أرجع العلماء المسلمون اختلاف المقدرة الانتاجية للأرض إلى العوامل الآتية:[1]

١ ــ خصوبة التربة: فبعض الأرض أعلا خصوبة من بعضها، سواء كان ذلك راجعا إلى عوامل ذاتية لتلك الأرض أو لما بذل فيها من جهد وعمل بشري. فالخصائص الطبيعية للتربة ودرجة تخلل الهواء فيها ودرجة تعرضها للشمس، كل ذلك يؤثر في المقدرة الانتاجية للأرض، وهو يختلف من أرض لأخرى. كما أنه عادة ما ينهك بالاستخدام المتواصل.

٢ ــ الرى: من المعروف أن رى الأرض وتوافر الماء الصالح أمر ضرورى لإنتاجية الأرض، بحيث لو فقد الماء نهائيا لانعدمت أنتاجية الأراض الزراعية. ولما جاز تأجيرها للزراعة. والأراضي تختلف عن بعضها البعض من هذا الوجه. فهناك مايروى بآلة وهناك ما يروى بغيرها على تفصيل رائع لفقهائنا يراجع في محله.

ومن هذا الوجه يختلف إيجار أرض عن أرض. حيث تختلف نفقة أرض عن أرض في عملية الانتاج.

٣ ــ موقع الأرض: والمقصود به مدى قرب الأرض أو بعدها عن الأسواق والعمران. ومعروف أن هذا العامل يؤثر في تكلفة إلانتاج، ومن ثم في إنتاجية وحدة الأرض. من الناحية الاقتصادية.

---

(١) انظر في ذلك الماوردى ــ الاحكام السلطانية ص ١٤٨، ابو يعلي الأحكام السلطانية ص ١٦٦ وابن القيم ــ أحكام أهل الذمة . ص ١١٥ مطبعة جامعة دمشق ١٩٦١

٤ ــ نوعية المحصول الذي يزرع أو يغرس: ولما كانت المزروعات والثمار تتفاوت في أثمانها، ومن ثم فإن الايراد يختلف من مزروع لمزروع، فمن الغالب أن يؤثر ذلك في مقدار الإيجار «الأجرة» التي تدفع للأرض.

ونحب أن نشير هنا إلى أن علماءنا قد تناولوا تلك العوامل بصدد تناولهم للخراج المفروض على الأرض.

وقد أرجعوا أختلافه إلى اختلاف الأراضي في عامل أو أكثر من تلك العوامل.

ولا يعنى ذلك أن الخراج هو أجرة بكل ما تعنى الكلمة، [1] كما لايعنى ذلك أن الخراج هو الريع، فالخراج شيء والريع شيء آخر تماما. وبالمثل فإن الأجرة أو إلايجار أو الكراء شيء والريع شيء آخر.

وإنما كل ما نعنيه أن الدولة الإسلامية قد راعت عند أخذ الخراج اختلاف الأرض في تلك العوامل، التي تعكس اختلاف الاراضى في مقدرتها الانتاجية. وقياسا على ذلك فإن من يستأجر أرضا من غيره سوف يدخل تلك العوامل في حسبانه عند تحديد مقدار الأجر الذي يدفعه.

دور الطلب في تحديد إيجار الأرض:

بالرغم من وضوح تأثير دور الطلب في تحديد ثمن أو أجر

---

(١) ابن رجب ــ الاستخراج لاحكام الاخراج ص ٣٩ وما بعدها دار المعرفة بيروت. وانظر بحثا مفصلا لذلك في كتابنا «تمويل التنمية الاقتصاد الاسلامي» ص ٣١٤ مرجع سابق

أى سلعة، وكذلك وضوح دور العرض في ذلك وضوحاً في الحالتين، جعل علماءنا الأوائل لايقفون عنده كثيرا وتجاوزوه إلى ماهو في حاجة إلى بحث ونظر. وهذا ما يفسر لنا إلى حد كبير خلو أفكارهم من التركيز على تلك المسألة. بالرغم من ذلك فهناك بعض المواقف التي تفصح لنا بوضوح عن أهمية هذا العامل أو ذاك في تحديد الثمن، وما كان لعلمائنا أن يبخلوابالأشارة إليها عندما توجد الحاجة إلى ذلك. ومن ذلك نجد الخليفة العالم عمر بن عبد العزيز يقول لعامله ما يلي: «انظروا ما قبلكم من الأرض الصافية فاعطوها بالمزارعة بالنصف، ومالم تزرع فاعطوها بالثلث، فإن لم تزرع فاعطوها حتى تبلغ العشر، فإن لم يزرعها أحد فامنحها، فإن لم تزرع فانفق عليها من بيت مال المسلمين».

نلاحظ هنا أن كمية المعروض من الأرض. وهو يتمثل هنا في أرض الصافية ــ وهي تلك الأرض التي آلت إلى بيت المال لعدم وجود المالك الأصلي لها ــ كمية ثابته، أى أن العرض هنا ثابت ومن ثم فإن تغير السعر أو الأجر أو عائد الأرض يتوقف على مقدار الطلب. وكلما زاد الطلب زاد أجر الأرض والعكس صحيح.

وقد ظهر تأثير الطلب من خلال التدرج في عائد الأرض. وهذا يعنى أن وجود الطلب ضرورى لقيام السعر.

هل ايجار الأرض من باب ما هو معروف وضعيا بالدخل غير المكتسب؟؟.

من المعلوم أن هناك اتجاها في الفكر الاقتصادي الوضعي يذهب ألى أن ما يحصل عليه ملاك الأراضى من عائد «ريع» ليس من حقهم الحصول عليه، لانه لم ينتج عن جهد فعلى بذلوه، وإنما هو ناتج من مجرد ملكيتم لشيء طبيعيى مطلوب. ومن ثم نادت بعض الأفكار الوضعية بمصادرة الريع.

وفي الإسلام لا نجد مثل هذا الشطط. بل قد وجدنا أنه من خلال النصوص والوقائع الإسلامية قد حصلت الأرض على عائد. وقد تمثل هذا العائد في بعض الناتج كما قد تمثل في أجر معين محدد.

وقد تبين لنا أن معيار استحقاق العائد يرتبط كلية بإنتاجيةالشيء، فما دام الشيء منتجا وناميا فمن حق صاحبه الحصول على بعض نمائه وثمرته. والمعول عليه أن يكون هذا الشيء المنتج قد دخل ملكية الشخص بطريق شرعي معترف به. ولا ضير بعد ذلك إن كان هذا الشيء موردا طبيعيا أو مصنوعا إنسانيا.

وهنا نلاحظ أن ملكية المورد الطبيعي تكتسب — كما سبق أن ذكرنا — إما بإحياء وهو بذل جهد ومال، وإما بإقطاع. وهو الآخر يكون نظير جهد قد بذله الشخص. وإما بشراء، وهو أيضا بذل المال. وإما بميراث. والمورث قد اكتسب ملكية تلك الأموال بطريق من الطرق السابقة.

إذن هناك جهد ومال قد بذلا بصورة أو بأخرى. وإذن فمن حق صاحب الأرض أن يحصل على عائد لها، متى ما دفعها لعملية انتاجية. كل ما في الأمر أن بعض الاراء الفقهية اشترطت

أن يأخذ هذا العائد صورة معينة هي «الجزء من الناتج» وليس «الأجر المحدد» ونلاحظ أن المذهب الفقهي الوحيد الذي تمسك بذلك وأمعن فيه هو المذهب الظاهري. يقول الإمام الظاهرى ابن حزم: «ولا تجوز إجارة الأرض أصلا، لا للحرث فيها ولاللغرس فيها، ولا للبناء فيها، ولا لشيء من الأشياء أصلا، لا لمدة مسماة قصيرة ولا طويلة، ولا لغير مدة مسماة، لا بدنانير ولا بدراهم ولا بشيء أصلا.... ولا يجوز في الأرض إلا المزارعة بجزء مسمى مما يخرج منها»[1].

ونلاحظ أن هذا الموقف بهذا الشكل قد أنفرد به من أئمة الفقه ابن حزم. ولكن رأى جمهور الفقهاء انعقد قبل ابن حزم على جواز إجارة الأرض ـــ وإن كان هناك شروط معينة. يقول ابن قدامة في أجارة الأرض: «تجوز اجارتها بالورق والذهب وسائر العروض سوى المطعوم في قول أكثر أهل العلم. قال أحمد قلما أختلفوا في الذهب والورق. وقال ابن المنذر أجمع عوام أهل العلم على أن اكتراء الأرض وقتا معلوما جائز بالذهب والفضة»[2]

ونلاحظ أيضا أنه بتتبع الأدلة التي أعتمد عليها ابن حزم لم نجد بينها ما يشير إلى أنه دخل غير مكتسب. أو أنه شبيه بالربا. كما ذهب إلى ذلك بعض الكتاب المعاصرين في الاقتصاد الإسلامي.[3].

---

(١) المحلي . حـ ٩ ص ١٦

(٢) المغنى . جـ ٥ ص ٤٢٩

(٣) فصلنا القول في ذلك في رسالتنا للدكتوراه «تمويل التنمية...» ص ٢٩٨ مرجع سابق

مبررات الحصول على الربح:

نلاحظ ان الاقتصاد الوضعي الرأسمالي قد أستقر على أن يكون الربح عائداً للتنظيم. وليس هناك اتفاق على جوهر عملية التنظيم التي بها يستحق المنظم الربح. فهناك من يذهب إلى أن التنظيم هو الجهد المبذول في التأليف بين عناصر الانتاج، وهناك من يذهب إلى أنه تحمل المخاطرة والتعرض للخسارة وضياع المال والجهد. وهناك من يرى أن التنظيم هو التجديد والأبتكار.

ولسنا هنا بمعرض تقويم تلك النظريات وتمحيصها، فلذلك موضوعه الاخر. ولكنا نحاول التعرف على موقف الاقتصاد الإسلامي من قضية تبرير الحصول على الربح.

مبدئيا تجدر الأشارة إلى نقطة جديرة بالاعتبار. وهي أن الأرباح التي تتحقق لم يحققها عنصر واحد من عناصر الانتاج، حتى ولو كان عنصر التنظيم، بل لقد أسهمت كل عناصر الانتاج في تحقيق هذا الربح، وبدون هذا الأسهام الجماعي ما كان للربح من وجود [1]. قال ابن قدامة في المضاربة: «الربح تابع لهما كما أنه حاصل بهما»[2]فمثلا في المضاربة نجد الربح المتحقق قد تحقق بفضل خدمة المال وخدمة المضارب وخدمة العمال وخدمة الآلات والمعدات. ولذلك فإنه لايظهر إلا بعد تغطية رأس المال وشتى أنواع التكاليف.

---

(١) انظر تفصيلا لذلك ابن تيمية. القواعد ص ١٦٧ وما بعدها مرجع سابق

(٢) ابن قدامة ــ المغنى جـ ٥ ص ٢٨

فإذا كان رأس المال هو ١٠٠٠٠٠ الاف ريال وهناك أجور عمال والآت وأماكن هي ٣٠٠٠٠ ألف ريال وكان الإيراد المتحقق هو ٢٠٠٠٠٠ الف ريال فإن الربح = ٢٠٠٠٠٠ − ١٣٠٠٠٠ = ٧٠,٠٠٠ الف ريال. نلاحظ هنا أن بعض عناصر الانتاج قد أخذت عائدها منذ البداية مثل أجور العمال والأماكن والآلات. وبقى رأس المال لم يأخذ شيئا فقد دفع ١٠٠,٠٠٠ وحتى الآن لم يعد عليه سوى نفس المبلغ وكذلك بقي المضارب لم يحصل على شيء نظير جهده وخدمته. وفي نظير ذلك بقي الربح كاملا، وهنا يوزع ذلك الربح بين رأس المال وبين المضارب. ومعنى ذلك أن الربح هو العائد المتبقي بعد أستيفاء بقية العوائد. ولعله من الواضح هنا أن كلا منهما استحق جزءا من الارباح للاعتبارات التالية:

١ ــ كل منهما قدم خدمة انتاجية أسهمت في إنتاج هذا الربح دون أن يحصل على عائد آخر خلاف الربح. فإذا حرم من الربح فمعنى ذلك أنه قدم خدمة دون الحصول على العائد، وهذا مخالف للعدالة من جهة ومناقض لمقصود المشروع من جهة أخرى. إذ أن كلا منهما قدم خدمته بهدف الحصول على الأرباح. إذن هنا خدمة انتاجية من قبل المال ومن قبل العمل «التنظيم» بذلت بهدف الحصول على ما يتحقق من ربح. ومن حق أى خدمة انتاجية أن تبذل مستهدفه ذلك، سواء كانت خدمة رأس مال أو عمل أو أرض. كما أن من حقها أن تبذل بهدف الحصول على أجر محدد معين، ولا علاقة لها بالربح، تحقق أو لم يتحقق، كثر أو قل. اللهم إلا راس المال النقدي فليس له الحصول على أجر لعدم استيفائه شرط جواز الإجارة. قال ابن قدامة «وعلى العامل «المضارب» أن يتولى كل ما جرت

العادة أن يتولاه المضارب بنفسه... ولا أجر له عليه لأنه مستحق للربح في مقابلته[1]».

٢ ــ كل منهما تحمل المخاطرة في هذا العمل الانتاجي؛ فصاحب المال خاطر به، من حيث تعرضه للخسارة وللضياع وعدم التأكد من سلامته ومن تحقيق الأرباح، وكان له أن يدفعه لتقديم الخدمات الانتاجية نظير عوض معين معلوم ثابت ولا مخاطرة فيه. إن كان مالا عينيا أو يحوله إلى ذلك ويؤجره إن كان مالا نقديا. والمضارب هو الآخر قد خاطر بجهده وعمله وقد قدمه. وهو معرض لعدم الحصول على أى عائد إذا لم يربح المشروع، وكان له أن يبذل جهده وخدمته الانتاجية بأسلوب لايعرضه لهذه المخاطرة وذلك بأن يعمل بأجر معين.

إذن عنصر المخاطرة هنا ممتزج بتقديم الخدمة الانتاجية مبرر للحصول على الارباح التي تتحقق. وقد برز لفظ المخاطرة في تعبير فقهائنا. يقول ابن القيم في المضاربة: «وأحمد رحمه الله عنده هذا الباب كله طيب وأحل من المؤاجرة. لأنه في الإجارة يحصل على سلامة العوض قطعا، والمستأجر متردد بين سلامة العوض وهلاكه. فهو على خطر. وقاعدة العدل في المعاوضات أن يستوي المتعاقدان في الرجاء والخوف، وهذا حاصل في المزارعة والمساقاة والمضاربة، وسائر هذه الصور الملحقة بذلك، فإن

(١) نفس المصدر .جـ ٥ ص ٥٥

المنفعة إن سلمت سلمت لهما وإن تلفت تلفت عليهما، وهذا من أحسن العدل»[1].

وهناك مما يبرز دور المخاطرة في تحقيق الارباح وتبرير الحصول عليها ما أشار إليه الفقهاء بالضمان. فقال الكاساني: «والأصل أن الربح إنما يستحق عندنا إما بالمال وإما بالعمل وإما بالضمان، أما ثبوت الاستحقاق بالمال فظاهر، لأن الربح نماء رأس المال فيكون لمالكه، ولهذا استحق رب المال الربح في المضاربة. وأما بالعمل فإن المضارب يستحق الربح بعمله. وأما بالضمان فإن المال إذا صار مضمونا على المضارب يستحق جميع الربح... والدليل عليه لو أن صانعا تقبل عملا بأجر ثم لم يعمل بنفسه ولكن قبله لغيره بأقل من ذلك طاب الفضل له، ولا سبب لاستحقاق الفضل إلا الضمان[2]».

وقال ابن قدامة: «وإذا قال احدهما: أنا أتقبل وانت تعمل والأجرة بينى وبينك صحت الشركة. وقال زفر لا تصح ولا يستحق العامل المسمى وإنما له أجرة المثل. ولنا أن الضمان يستحق به الربح، وتقبل العمل يوجب الضمان على المتقبل ويستحق به الربح [3] وفكرة التقبل أو الضمان هذه تفيد التزام شخص أو مؤسسة بانتاج سلعة ما في مقابل عائد معين، ثم

---

(١) اغاثة اللهفان من مصايد الشيطان. جـ٢ ص ٤٣ مرجع سابق

(٢) بدائع الصنائع. جـ ٧ ص ٣٥٤٥

(٣) المغنى جـ ٥ ص ٧

يقوم ذلك الشخص أو تلك المؤسسة بإسناد مهمة الانتاج هذه إلى شخص أومؤسسة أخرى نظير عائد معين. فإن كان العائد الأول أكبر فمعناه أن الشخص أو المؤسسة قد حققت أرباحا وإن كان أقل فمعناه وجود خسارة. أى أن الشخص أو المؤسسة قد خاطرت فالتزمت، وفي نظير ذلك طاب لها الربح إذا تحقق. وهكذا نجد أن المخاطرة متى ما اقترنت بتقديم خدمة إنتاجية كانت مبررا للحصول على الربح.

المبحث الرابع: اعادة التوزيع

المقصود بهذا المبحث التعرف على التغيرات التي تطرأ على ما اكتسب من دخل أو ثروة. فهل يظلان تحت يد المكتسب لهما بلا تغيير؟ أم أن هناك تغييراً يطرأ عليهما بما يجعلهما أو جزءا منهما يذهب إلى يد شخص أو أ شخاص آخرين؟ وهنا نتعرف على: كيف يتم ذلك، والادوات والتنظيمات التي تتم عملية إعادة التوزيع من خلالها. وكذلك الغايات والأهداف التي تتم تلك العملية من أجل تحقيقها.

مضمون ونطاق إعادة التوزيع:

يؤمن الإسلام بضرورة تداول الدخول والثروات بين مختلف أفراد وجماعات المجتمع الإسلامي عامة، والمجتمع الوطني خاصة. ونلاحظ أن نطاق هذا التداول يمتد على مستوى الأموال ليشمل الدخول، ويشمل الثروات ورؤوس الأموال، ولا يقتصر على الدخول فقط. فثروة الفرد ورأس ماله يرد عليهما إعادة التوزيع، ويرد عليهما التداول مثل دخله تماما بتمام. كما أن نطاق إعادة التوزيع يمتد على مستوى الأفراد ليشمل من جهة كل الفئات والافراد المحتاجة بغض النظر عن علاقة القرابة أو الجوار. فالمسلم مطالب باجراء إعادة توزيع دخله وثروته على المسلم المحتاج في أى مكان كان، كما يشمل الأفراد ذوى العلاقات الخاصة مثل القرابة والمصاهرة. على تفصيل في ذلك.

وثالثا: فإن نطاق اعادة التوزيع لايقف عند حد تحويل جزء من الدخل

والثروة بل يمتد ليشمل تحويل الثروة كلها وإعادة توزيعها في حالات معينة.

ورابعا: فإن نطاق إعادة التوزيع يمتد ليشمل الدورية والتكرار بشيء كبير من الانتظام، قد يكون، كل عام، وقد يكون كل نهاية فترة انتاجية، وقد يكون كل جيل أو نهاية عمر الأنسان. كما يشمل التجدد والحدوث عندما تجد ظروف داعية لذلك.

وخامسا: وأخيرا فإن نطاق إعادة التوزيع يمتد ليشمل الإعادة الاختيارية للتوزيع، وكذلك الإعادة الالزامية للتوزيع.
فهناك متسع لكلا النوعين. ولا يقتصر على نوع واحد.

المرتكزات والاعتبارات وراء إعادة التوزيع:

عندما أقام الإسلام نظاما يكفل بصفة مستمرة عملية إعادة التوزيع بما تتضمنه من التداول المستمر للدخول والثروات بين مختلف أفراد المجتمع فإنه قد انطلق في موقفه هذا من مرتكزات معينة منها:

١ — هناك قاعدة أولية حاكمة هي أن المال بشتى صنوفه، دخلا كان أو ثروة إنما هو في حقيقته ملك لله عز وجل، وأن ملكية من اكتسبه هي ملكية منبثقة وقائمة على أساس هذه الملكية الحقيقية. وأن هذه الأموال قد خلقها الله تعالى للبشر جميعا، وليس لفئة معينة دون فئة. وفي ضوء ذلك، وفي ضوء أختلاف الأفراد في قدراتهم الانتاجية. كان لابد من وجود نظام يكفل بصفة مستمرة إعادة توزيع الدخول والثروات.

٢ — المنطلق الثاني هو اعتراف الإسلام بالملكية الخاصة. ولا شك أن

وجود هذه الملكية يعتبر شرطا ضروريا لإمكانية قيام فكرة إعادة التوزيع، ولو لا وجود هذه الملكية لما كان هناك مبرر لإعادة التوزيع. ولكن بانضمام الملكية الخاصة مع الإيمان بانبثاقها من الملكية الأصلية وهي ملكية الله تعالى لكل الاموال، تتحقق مقومات إعادة التوزيع.

٣ــ المنطلق الثالث هو أعتناق الإسلام لمبدأ «التوازن الاجتماعي» فالمجتمع الإسلامي مجتمع يتسع للتفاوت في الدخول والثروات. ولكنه لايتسع لانحصار الدخول والثروات في فئة وحرمان فئة أخرى منها. وقد قال تعالى في ذلك: «كي لايكون دولة بين الأغنياء منكم».

ويكتسب مبدأ التوازن الاجتماعي أهميته من أكثر من جهة، فمن الناحية الاقتصادية لا يتأتى تحقيق نمو اقتصادي مستقر ومتواصل في غياب التوازن الاجتماعي. ومن الناحية الاجتماعية لن يوجد أمن واستقرار اجتماعي ولا تكاتف وتعاون وتماسك اجتماعي في غياب التوازن.

وبغياب هذا التوازن تقوم الثورات والانقلابات، وتتبدل الأنظمة والمذاهب. والواقع أن التوازن الاجتماعي هو هدف تستهدفه كافة الأنظمة والمذاهب. ولكنها اختلفت في الوسائل الموصلة له. فقد اتخذ الاقتصاد الاشتراكي الغاء الملكية الخاصة وسيلة لتحقيق التوازن. واتخذ الاقتصاد الرأسمالي لتحقيق ذلك الايمان المطلق بالملكية الخاصة الأصيلة والشاملة، مع قيام نظام للتحويلات المالية من الأغنياء إلى الفقراء، عن طريق الضرائب أساسا.

والواقع أن كلا الاقتصاديين قد أخفق في موقفه. فالاقتصاد الاشتراكي قد حاول إقامة أو تحقيق هدف ولكن على حساب قاعدة أخرى لا غنى عنها وهي الاعتراف بالجهد البشري وبملكية هذا الجهد لثمرة جهده، ولا شك أن ذلك لايقل أهمية عن تحقيق التوازن.

والاقتصاد الرأسمالي لم يع حقيقة هامة، وهي أن التحويلات المالية الرسمية هي أعجز ما تكون في ضوء سيادة فلسفة الملكية الفردية الأصلية والذاتية.

أما الاقتصاد الإسلامي. فلم يحقق هدفا على حساب آخر. فاعترف بالملكية الخاصة، ولكنها ملكية غير وحيدة بل بجوارها الملكية العامة، وغير أصيلة بل منبثقة عن ملكية الله تعالى. وباعترافه بذلك حقق هدفا لاغنى عنه وهو ملكية الإنسان لثمرة جهده وعمله. وفي الوقت نفسه قدم من الأدوات والوسائل ما يكفل تحقيق هدفه الثاني «التوازن» فأوجد الملكية العامة وهي ضمانة قوية لتحقيق التوازن، وانبثاق الملكية الفردية عن الملكية الأصلية هو الآخر يقدم ضمانة قوية لتحقيق التوازن، وقيام نظام التحويلات والتداول بنطاقه المتسع وأبعاده المتعددة ـــ السابق الأشارة إليها ـــ يقدم هو الآخر ضمانة قوية لتحقيق التوازن.

وسائل اعادة التوزيع:

نعرض هنا عرضا كليا لتلك الوسائل من زاويتين؛ طبيعتها، وأمثله لها.

أولا طبيعتها:

وسائل إعادة التوزيع في الإسلام هي من طبيعة التزامية والزامية. بمعنى أن الفرد صاحب الدخل والثروة ملتزم التزاما ذاتيا أمام الله تعالى بالقيام بإعادة التوزيع، وقد نيط به القيام بذلك بنفسه، فهو ملتزم بالزكاة، وعليه أن يؤديها سواء طلبت منه الدولة ذلك أو لم تطلب، فإذا أدى ماعليه من التزام فبها ونعمت، والا تدخلت الدولة وألزمته بذلك، . والأمر كذلك في الميراث. والأمر إذا توافر له الالتزام الذاتي مع الالزام الخارجي كان أقرب ما يكون إلى التنفيذ. يضاف إلى ذلك أنها أدوات لا تقف عند أعادة توزيع الدخل بل تمتد لإعادة توزيع الثروة. ومعنى ذلك، أن عملية إعادة التوزيع ليست عملية إحسان اختياري أو فردي، وإنما هي حقوق لأصحابها، ولهم المطالبة القانونية بها. كما أنها ليست عملية شكلية ليست ذات أثر، وإنما هي عمليةتؤدي فعلا إلى تداول الأموال؛ دخولا وثروات.

ثانيا أمثلة لوسائل إعادة التوزيع:

الزكاة:

لن ندخل هنا في دراسة فقه الزكاة أو اقتصادياتها، فلذلك مواطن أخرى، وإنما يكفي أن نشير إشارة كلية إلى مفعولها في أعادة التوزيع. إنها حقيقة مركبة من اقتطاع وإعطاء معا، فتأثيرها مزدوج. وهي ركن من أركان الإسلام ترتبط بالمال عندما تتحقق فيه شروط معينة، وكل من يملك قدرا معينا من المال تحققت له مواصفات معينة وجبت عليه الزكاة، حتى ولو كان طفلا، طبقا لما قالت به بعض المذاهب الفقهية. ومعنى ذلك امتداد نطاق الزكاة على مستوى شتى أفراد المجتمع المالكين للأموال.

وقد ارتبطت بتحقيق النصاب. ونلاحظ أنه قدر من المال ليس

بالكبير، بحيث لاينطبق إلا على القلة من الأفراد، وليس بالقليل جدا، بحيث تفرض على الفقير. فكل غني مطالب بها ولكل فقير حق فيها.

والزكاة من جهة أخرى يتراوح معدلها بين ٢٫٥٪ و٢٠٪.ومعنى ذلك أنها تمثل اقتطاعا ماليا ذا بال، وليست مجرد دريهمات تعطى للفقير لاتغير من وضعه الاقتصادي. كما أنها لا تصادر أموال الأغنياء. والزكاة من جهة أخرى لا ترد على الدخل فقط في كل أوعيتها ولكنها في بعضها ترد على الدخل والثروة معا، مثال ذلك، زكاة النقود وزكاة عروض التجارة وزكاة الأنعام.

والزكاة من جهة أخرى تفرض على المال النامي بالفعل أو بالقوة، فالنقود أموال نامية سواء نميت فعلا أو عطلت، ولذلك فعليها الزكاة، حتى لو لم توظف، إذ هي خلقت من أجل التوظف والانماء.

وأخيرا فإنها تنصرف إلى مصارف أهمها الفقراء ولا يدخل فيها الأغنياء، فلا حظ فيها لغني ولا لقوى مكتسب. ومعنى ذلك أنها تحويلات مخصصة للفقراء ولبقية المصارف الأخرى، ولا يستفيد منها الأغنياء. والزكاة في ذلك تغاير الضريبة التي تنصرف إلى كل من الأغنياء والفقراء.كما أنها لاتتجه لاعطاء الفقراء المزيد من القوة الشرائية وإنما تتجه أساسا إلى اعطائهم المزيد من القدرة الإنتاجية، وبذلك فهي تسهم في أقامة توازن اجتماعي فعال من شأنه أن يحيل العديد من الأفراد من مصاف العجز وعدم الملكية إلى مصاف أرباب الدخول والثروات.

وعلى الدولة أن تقوم بنفسها بجبايتها وانفاقها أو على الأقل أن تضمن قيام الأفراد بها على الوجه المطلوب.

وإذن فهي فريضة جمعت بين البعد العقيدي والبعد الاجتماعي. أى أنها عباده من جهة وحق اجتماعي من جهة أخرى. وهي في النهاية أداة اقتصادية أساسية لاعادة توزيع الدخل في المدى القصير وأعادة توزيع الثروة في المدى الطويل(١).

الميراث

يعتبر الميراث بنظامه الإسلامي أداة أساسية من أدوات تداول الثروات في المجتمع الإسلامي. ومن ميزات هذا النظام أنه التزامي والزامي. فالفرد بحكم إسلامه ملتزم به فإذا انحرف ألزمته الدولة بذلك. وأنه يعيد توزيع الثروة بشتى أشكالها وصنوفها. وأنه يمتد ليشمل أفراداً عديدين لهم علاقة واتصال بصاحب المال. وأن هؤلاء الأفراد يجمعهم بالميت إما قرابة أو مصاهرة. وأنه طالما توفر هؤلاء الأفراد فلكل نصيب من التركة.

ومعنى ذلك أن الثروة لا تنقل من شخص لشخص واحد عادة وإنما تنقل إلى عدة أشخاص، ومن ثم يحدث توزيع مركب للثروة فنفس الثروة تقسم وتجزأ وهي تحول إلى أكثر من فرد.

وقد ارتبط الميراث بوفاة الشخص، فلا ميراث قبل الوفاة ولا تأجيل لميراث بعد الوفاة، وإنما بحدوث الوفاة يحدث الميراث. وإذن فهناك تداول مستمر للثروات على مدار الأجيال.

ونلاحظ أن هذا التداول في مجموعه يجعل الثروات تتداول على نطاق واسع ولا تقف عند حد العائلة أو الأسرة أو القبيلة. وبعض الجهلة والحاقدين يتهمون نظام الميراث الإسلامي بأن أداة أقتصادية سلبية ، لمايجلبه من تفتت وتفتيت للثروة بشكل يضعف ويقلل من فاعليتها

---

(١) د.محمد منذر قحف . مرجع سابق ص ١٢٧

الإنتاجية، ويحول دون استغلالها الاستغلال الأمثل. ومن ثم فهو عقبة في سبيل التراكم الرأسمالي وانجاز التقدم الاقتصادي. [1]. وقد غاب عن هؤلاء أشياء عديدة، ولم ينفعهم ما تمسكوا به. غاب عنهم أن مبدأ الميراث في حد ذاته حافز ضروري لقيام الفرد بالمزيد من بذل الجهد وتنمية الأموال، لأنه يرى في أولاده وأقاربه امتدادا له. ومتى سلمنا بأهمية مبدأ الارث فإما أن يكون على النظام الإسلامي أو يكون على غرار نظم أخرى تقلل من نطاق الورثةأو توسع منه. وفي كل شر فالتقليل من نطاق الورثة كحصرهم في الولد الأكبر مثلا يورث الشحناء والخلافات بين الأقارب، مما يعرقل التقدم والجهد الاقتصادي، كما أنه ضد مبدأ العدالة، وهو مبدأ مقدس في نظر الإسلام.

والتوسيع من نطاق الورثة عما هو في الإسلام يفقد الإرث أهميته، ويحيله كلا إرث. وإذن فليس هناك أعدل ولا أحسن من النظام الإسلامي للإرث.

غاب عنهم أيضا أن التقدم الاقتصادي المستقر والمستمر لا ينهض مع التركز في الثروة لدى البعض وحرمان البعض منها. وهذا ما أثبتته أبحاثهم.

ولم ينفعهم ما تمسكوا به لأن نظام الأرث لا يستدعي بالضرورة تفتت الثروة من جهة الأستغلال والتوظيف، وإنما من جهة الملكية فقط، وإذا تعذر الاستغلال الأمثل فلا تقسم الثروة وإنما تستغل بكاملها ويوزع

---

(١) ومن ذلك أن وجدنا كتابا بعنوان «في الفكر الاقتصادي الاسلامي» للدكتور فاضل عباس الحسب، عالم المعرفة. وفيه يتهجم كثيرا على كل من نظام الميراث ونظام الزكاة. وأنظر لنا بحثا في نقد هذا الكتاب بعنوان دارسة نقدية لكتاب «في الفكر الاقتصادي الإسلامي». مجلة مركز البحوث. جامعة الإمام العدد الثاني ١٩٨٣

عائدها على ملاكها. على تنظيم فقهي في ذلك على أروع ما يكون التنظيم.

اعادة توزيع الثروات الانتاجية الطبيعية المعطلة:

في كثير من الحالات وجدنا أن من عطل مصدرا طبيعيا للثروة عن التشغيل فإن هذا المصدر يخرج من تحت يده ولا يقر عليه.

ومن ذلك الأرض المقطعة للفرد من قبل الدولة. فإذا عطلها الفرد عن الانتاج ومداومته فإنها تؤخذ منه. وفي ذلك وجدنا عمر رضى الله عنه يقول لبلال المزني: «إن الرسول ﷺ قد أقطعك لتعمل أو لتعمر. فخذ ماقدرت على عمارته ورد الباقي»

ومن ذلك الأرض لمحتجرة للإحياء، فإذا لم تحى خلال فترة زمنية محددة كافية للإحياء فإنها تؤخذ منه. وفي ذلك يقول عمر رضى الله عنه: «من أحيا أرضا ميتة فهي له وليس لمحتجر حق بعد ثلاث» ومن ذلك. أرض الخراج إذا عطلها صاحبها عن الانتاج فتنزع من يده ولودفع خراجها

الضرائب

لم يقف الإسلام في تشريع أدوات إعادة التوزيع عند الزكاة والميراث والانفاق التطوعي وإنما تعده إلى تشريع فرض الضرائب على الأغنياء، لتمويل النفقات العامة بضوابط معينة. ومعنى ذلك أن الدولة الإسلامية أمامها أداة لإعادة التوزيع تتمثل في الضرائب في ظل أوضاع معينة وبنظم معينة، قال ابن حزم: «وفرض على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم ويجبرهم السلطان على ذلك إن لم تقم بهم الزكوات ولا فيء سائر أموال المسلمين»

الانفاق التطوعي:

لقد فتح الإسلام الباب أمام الأفراد للانفاق التطوعي محفزا لهم في ذلك بأبلغ أنواع التحفيز. والقرآن الكريم حافل بالآيات الكريمة التي تقدم أكبر قدر ممكن من الحوافز لإقبال الفرد على ذلك، طائعا مختارا، بل مقبلا مدفوعا.

الكفارات

لشدة أعتناء الاسلام بتحقيق التوازن الاجتماعي وتداول الدخول والأموال بين الأفراد نراه قد جعل كفارة بعض الأخطاء التي يرتكبهاالإنسان هو الإنفاق على الفقراء، ففي كفارة اليمين وفي كفارة الظهار وفي كفارة الفطر نجد الانفاق على الفقراء عنصرا بارزا.

هذه بعض أمثلة لما قدمه الإسلام من أدوات لإعادة توزيع الدخل والثروة بين الأفراد.

ومنها يتضح أن الإسلام قد عنى أيما عناية بمسألة إعادة التوزيع. وعلينا أن نلاحظ هنا ملاحظة على جانب كبير من الأهمية وهي أن مسألة التوازن الاجتماعي أو عدالة التوزيع لم يواجهها الإسلام على مستوى إعادة التوزيع فقط، بل قد واجهها على مستوى المنابع والمصادر أولا،إيمانا منه بأن المواجهة على مستوى إعادة التوزيع وحدها غير فعالة، وأن الأسلوب الأمثل إنما هو في المعالجة الشاملة التي تبدأ على مستوى التوزيع الأولى وتنتهي بمستوى إعادة التوزيع. فهناك الوجود القوي للملكية العامة وفي ذلك أقوى ضمان لعدالة التوزيع، وهناك قيود وضوابط لاكتساب الملكية الخاصة، وهي الأخرى تقدم لبنة قوية في صرح عدالة التوزيع، وهناك نظام توزيع الدخل الذي يكفل لقوة العمل نصيبها العادل من الدخل، والذي فتح أمام العمل نطاق الأجور ونطاق الأرباح،مما يعني توفر أرضية متسعة لتحقيق عدالة التوزيع.

المبحث الخامس : أدوات التوزيع

بعد أن أستعرضنا أهداف التوزيع وكذلك هيكله الذي أقره الاقتصاد الإسلامي ليحقق من خلاله أهدافه التوزيعية. نعرض هنا عرضا كليا لمسألة توزيعية لها أهميتها، خاصة على مستوى المقارنة بين الاقتصاديات المختلفة. تلك المسألة هي مسألة «أدوات التوزيع» المعتمدة من قبل الاقتصاد الإسلامي. فمن المعروف أن لكل جناح في الاقتصاد الوضعي أدواته التوزيعية التي يجرى بها توزيعه للثروة والدخول.

فالجناح الرأسمالي اعتمد «الملكية والعمل» أداتين للتوزيع. ولذلك رأينا الدخل القومي يوزع على حقوق الملكية فالريع والفائدة والأرباح لأصحاب حقوق الملكية أما الأجر فهو من حق قوة العمل. ومن المعروف أيضا أن حق الملكية هناك له الحق في الامتداد طولا وعرضا، على مستوى مصادر الثروة وعلى مستوى الثروة المنتجة. فمن حق الفرد أن يحوز ويمتلك ما يشاء من مصادر الثروة أو من الأموال الانتاجية، ومن حق الفرد أيضا أن يحصل على عوائد لهذه الملكية في أى صورة كانت ملكيته.

بل لقد ذهب إلى أحقية الفرد في الحصول على عائد على ملكيته ليس نظير تأجيرها أو أسهامها في العملية الانتاجية، بل نظير مجرد إقراضها للغير، بغض النظر عن الغرض الذي اقترضت من أجله.

أما الجناح الاشتراكي فقد اعتمد «العمل» وحده أداة للتوزيع. ومعنى ذلك أن الدخل القومي الصافي بعد خصم مخصصات استهلاك رؤوس الأموال، وكذلك ما يحجز بهدف توسيع الطاقة الانتاجية فإنه يوز ع في صورة واحدة هي «الأجور» وليس هناك ريع أو فائدة أو أرباح تذهب إلى الأفراد، وإن كانت تحجز لدى الدولة، تحت مسميات أخرى غالبا. وعلى أية حال لا نجد في المجتمع االاشتراكي — من حيث أصول المذهب الاشتراكي — من يكون مصدر دخله هو عائد الملكية فليس هناك من يتمثل دخله بصفة أساسيةفي صورة أرباح أو في صورة فوائد أو في صورة ريع.

ومن جهة أخرى فقد حيل بين العمل وبين الموارد الطبيعية. إذ اعتبرت تلك الموارد ملكية عامة لا تدخل تحت نطاق الملكية الخاصة،وحيل بين عائد العمل «الأجر» وبين أن يتملك تلك الموارد أو يتملك أموالا انتاجية رأسمالية. وهكذا يظل دخل الأفراد متخذا صورة الأجر فحسب. والشعار الاشتراكي المعروف هو « من كل حسب طاقته ولكل حسب عمله»

والملاحظ هنا سواء بالنسبة للجناح الرأسمالي أو الجناح الاشتراكي أنهما أسقطا أداة « الحاجة» من أدوات التوزيع المعتمدة لديهما. فهذا قد أعتنق العمل والملكية، وهذا قد اعتنق العمل وحده. وليس هناك وجود «للحاجة» ولذلك لانجد في أصول أى منهما ما يعتمد عليه في قيام أفراد لا يملكون عملا ولا ملكية بالحصول على دخول. رغم ما نجده لديهما من حصول هؤلاء الأفراد على دخول تمكنهم من الحياة تختلف في صورها من جناح لجناح.

أدوات التوزيع المعتمدة فى الاقتصاد الاسلامي:

لاحظنا أن هيكل التوزيع في الأسلام قد قام على ثلاثة أركان؛ توزيع مصادر الثروة وتوزيع الثروة المنتجة، وإعادة توزيع الثروة. بمعنى أن أصول التوزيع تحتوى على تلك الأركان الثلاثة. وليس هناك بعد أساسى وبعد ثانوي أو قليل الأهمية. فإذا جئنا لتوزيع المصادر فإننا وجدناه قد اعتمد على ثلاث أدوات، هي: العمل، فبعض مصادر الثروة الطبيعية لا يكتسبها الفرد إلا من خلال عمل انتاجي وجهد بشرى، ولا يضير بعد ذلك أن يستعين هذا العمل بأموال انتاجية. فالأرض الموات لا تملك إلا بإحياء. فلا تملك بمال فقط كأن يشترى رجل بمال لديه أرضا مواتا، ومتى أحتجرها لا يحق له بيعها قبل إحيائها. وإذا لم يحيها خلال فترة معينة خرجت من تحت يده. إذن المال بمفرده في تلك الحالة لايغني شيئا، أى ليست هناك متاجرة بالاموال في هذه النوعية من مصادر الثروة. والأداة التوزيعية الثانية هي المال. فنجد أن بعض مصادر الثروة يحوزها الفرد بماله، مثل رؤوس الأموال الانتاجية، ومثل الأراضي التي سبقت عليها الملكية، فيجوز له أن يشتريها من مالكها. ويحق له أن يتاجر فيها ويحصل على عوائد لهذه الملكية. وبهذا نجد على مستوى توزيع مصادر الثروة اداة العمل واداة المال أو الملكية. ولكن ماذا عن بقية مصادر الثروة الطبيعية التي تخضع للملكية العامة. ولا يفيد في ملكيتها أو اكتسابها مال ولا عمل؟.

ترى لماذا احتجزت تلك المصادر عن حوزة الملكية الخاصة سواء عن طريق العمل أو المال؟ هل لتظل بلا توظف وتشغيل أم أنها تستغل؟ وإذا ما استغلت فكيف يوزع عائدها؟ وماهي أداة التوزيع في تلك الحالة؟.

إن عائد الملكية العامة إنما يوزع بين الأفراد في ضوء احتياجاتهم، بمعنى أنه يذهب لتمويل الحاجات العامة من جهة، ولتمويل حاجات الأفراد

والفئات العاجزة والمحتاجة من جهة أخرى. فالحمى خصص ناتجه لاشباع الحاجات العامة، كإبل وخيل الجهاد، ولاشباع حاجات تخص فئات معينة هي الفقراء، مثل إبل الصدقة بل وتخص أفرادا معينين هم أيضا أرباب الملكيات الصغيرة «رب الغنيمة ورب الصريمة» وأموال بيت المال «المصالح العامة» تذهب كذلك للحاجات العامة ولحاجات الفقراء الذين ليست لديهم ملكية كافية لاداة العمل أو أداة المال.

وهكذا نخلص إلى وجود أداة توزيعية ثالثة على مستوى المصادر هي «الحاجة» والمقصود بها الشخص الذي لا يمتلك عملا ولا مالا ولكنه يمتلك «حاجة» ومن أجل هذه الأداة جاء نمط توزيع المصادر على هذا النحو الذي سبقت الأشارة إليه. هذا عن توزيع المصادر نجده قد اعتمد بوضوح لايحتاج إلى مزيد بيان وفهم على كل من أدة العمل والمال كما أعتمد — في ضوء فهمنا — على أداة «الحاجة» وقد ظهرت هذه الاداة بارزة في عبارة عمر رضى الله عنه الشهيرة «فالرجل وبلاؤه والرجل وقدمه والرجل وحاجته» أما توزيع الدخل أو الثروة المنتجة. فنجده قد اعتمد أداتين توزيعتين هما: العمل بمفهومه الواسع «الجهد البشرى عامة» والمال أو الملكية. ولذلك وزع الدخل بين المسهمين في انتاجه من أصحاب الأعمال وأصحاب الأموال، فهناك الأجور وهناك الأرباح وهما معا يعودان على المال والعمل. ولم تظهر في تلك المرحلة أو في هذا البعد أداة التوزيع الثالثة وهي «الحاجة» اللهم إلا إذا نظرنا لماذهب إليه بعض الفقهاء من أن الفقراء هم شركاء لأرباب الأموال في هذه الثروة المنتجة بمقدار الزكاة الواجبة فيها. وكأن الثروة أو الناتج أو الدخل لم يدخل كله في ملكية المنتجين له، وإنما هو ملك لهم وللفقراء بمقدار الزكاة. يقول الإمام النووى: «إن الفقراء يصيرون شركاء لرب المال في قدر الزكاة» (١).

(١) النووى — المجموع . جـ ٥ ص ٣٧٧

ولاشك أن هذا الاتجاه الفقهي إنما يعني المزيد من التأكيد على أحقية من فقدوا أداة العمل واداة الملكية في حصولهم على جزء من الثروة المنتجة، لأنهم يمتلكون أداة توزيعية معتمدة ومعتدا بها وهي «الحاجة» ومع ذلك فنحن نميل إلى أن أداة الحاجة لا ظهور لها عند تلك المرحلة. لأننا نعلم أن الزكاة لا تجب إلا في مال مملوك، بمعنى أن الدخل أو الناتج يدخل في ملكية الشخص، سواء عن طريق العمل أو المال ثم بعد ذلك تخرج منه الزكاة قال تعالى: ﴿ خذ من أموالهم صدقة ﴾ فهي أموالهم أولا. وقال ﷺ : «تؤخذ من أغنيائهم فترد في فقرائهم» أما الركن الثالث من أركان التوزيع الذي يتمثل في «إعادة التوزيع» فإنه يعتمد من أدوات التوزيع أداة واحدة هي «الحاجة» وإذا كان من يمتلك أداة العمل أو أداة المال له الحق في التوزيع في مرحلة توزيع المصادر ومرحلة توزيع الثروة المنتجة، فإن من يمتلك أداة الحاجة له نفس الحق في الحصول على عائد توزيعي، ولكنه يظهر أساسا في إعادة التوزيع. ولهذا وجدنا أن هيكل التوزيع الإسلامي قد احتوى ركنا أو بعدا أو مرحلة ثالثة هي الاعادة «إعادة التوزيع» وإذا كان تفاوت الافراد في العمل أو تفاوتهم في المال يجعلهم يتفاوتون في العوائد الموزعة عليهم فكذلك تفاوت الأفراد في «الحاجة» يفاوت بينهم في العوائد الموزعة عليهم من خلال إعادة التوزيع، ومعرفة مفصلة لذلك يمكن الحصول عليها من مراجعة مصارف الزكاة في كتب الفقه.

وهكذا نجد الاقتصاد الإسلامي قد اعتمد للتوزيع أدوات توزيعية ثلاث هي العمل والملكية والحاجة. وكل اداة تستخدم في جانب أو آخر من جوانب وأبعاد هيكل التوزيع.

وهو بذلك يكون قد أعطى لكل الفئات حقها في الحصول على عائد مناسب من الدخل والثروة، عكس ما ذهب إليه الاقتصاد الوضعي بجناحيه.

المبحث السادس: توزيع الدخل بين أوجه الانفاق المختلفة

من جوانب التوزيع جانب يحتل أهمية كبيرة في نظرنا، وإن كان غير مطروق في الدراسات التى تناولت التوزيع سواء من الناحية الوضعية أو الناحية الإسلامية.

هذا الجانب هو مايمكن أن نسميه نمط توزيع الدخل للفرد المسلم بين وجوه الأنفاق المختلفة، أو هو بعبارة أخرى تخصيص الدخل واستخداماته. وبالطبع فإننا هنا لانبحث كيفية الاستخدام الاستهلاكي أو الأستثماري أو الاجتماعي للدخل، فذلك له أماكن أخرى. ولكنا نبحث كيفية توزيع الدخل بين تلك الاستخدامات أو غيرها. إذا غضضنا النظر عن حالات انخفاض مستوى الدخل انخفاضا ملحوظا فإنه يمكن القول: إنه طبقا لأصول الاقتصاد الإسلامي فإن توزيع الدخل للفرد المسلم على وجوه الإنفاق المختلفة تحكمه المتطابقة التالية:

الدخل ≡ الانفاق الاستهلاكي + الانفاق الاستثماري + الانفاق الاجتماعي.

والمقصود بالانفاق الاجتماعي كل انفاق ينفقه المسلم على غيره ممن لا يعوله. ويدخل في ذلك الزكاة والصدقات والضرائب والاقراض والاسهام في المرافق والاعمال العامة. وبعبارة أخرى إنه يشمل كل انفاق أو استخدام للدخل خارج الانفاق الاستهلاكي والانفاق الاستثماري.

والمسلم ملتزم بهذا التخصيص لدخله متى كان دخله يسمح بذلك، بل وملتزم باعطاء كل وجه انفاقي حقه دون زيادة أو نقصان، فالتوازن

الانفاقي أمر مفروض، ولا ينصرف التوازن بالضرورة إلى المساواة الحسابية بين وجوه الانفاق وأنما هو أعطاء كل إنفاق حقه.

ولسنا في حاجة إلى البرهنه على حتمية هذا النمط الانفاقي للدخل. فالاوامر بالأكل والشرب واللبس ومطلق الاستهلاك، والأوامر بالكسب وتنمية الأموال وتثميرها. والأوامر بالصدقة والزكاة والأقراص ومعاونة الغير. أكثر من أن تحصى وأوضح من أن يبحث عنها.

ولذلك ننصرف إلى بحث مسائل قد تكون ذات فائدة أكبر في هذا الموضوع ومن ذلك:

١ ــ غياب الاكتناز عن مجالات استخدام الدخل: وللاكتناز مفهومه الوضعي المعروف الذي ينصرف إلى حبس الثروة النقدية عن التداول وإمساكها لا بهدف تثميرها أو الانفاق الاستهلاكي منها، وأنما بهدف الاحتفاظ بها في شكلها النقدي. ونحن نعلم أن المفهوم الإسلامي للاكتناز توزع بين أراء عدة وصلت إلى عشرة آراء، لكل رأى نجد مفهوما للاكتناز غير الرأى الآخر. ومنها ما جعله حبس الثروةعن التداول. ومنها ماجعله عدم أخراج الزكاة من المال. ومنها ما يذهب به إلى أنه مسك الثروة النقدية عن الانفاق في سبيل الله. والمقصود بسبيل الله هنا ما يشمل الزكاة وغيرها من وجوه الانفاق الاجتماعي. وقد أبدينا في دراسة سابقة لنا ملاحظتنا في هذه المسألة اعتمادا على نص الآية الكريمةالتي ورد فيها هذا اللفظ وهي ﴿والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم﴾ وما توصلنا إليه أن الاكتناز هو عدم استخدام الثروة النقدية فيما خلقت من أجله،

وهو انفاقها لتحقيق المنافع منها. فهي لم تخلق نافعة بذاتها وإنما عن طريق غيرها، وإذا حبست عن ذلك فقد عطلت عن تلك الحكمة، وأصاب المجتمع بلاء كثير. والحال كذلك لو أنفقت في غير ما خلقت له من معاصي ومحرمات. ومعنى ذلك أنه يجب انفاقها انفاقا رشيدا على وجوه الاستهلاك وعلى وجوه الاستثمار وعلى وجوه الانفاق الاجتماعي. وهو ماعبرت عنه ـــ والله أعلم ـــ كلمة «ولاينفقونها في سبيل الله».

ومهما يكن من أمر فإن امساك النقود بلا توظيف حتى مع أخراج الزكاة أمر غير محبب إسلاميا ففيه تعريض المال للتآكل من جراء الاستقطاع السنوى منه في شكل الزكاة. وتشريع الزكاة وفرضها على النقود المعطلة يوحى بأن تعطيلها أمر غير مرغوب فيه.

وليس معنا ذلك أن كل دخل يحصل عليه الفرد ينفقه ويحوله إلى أشكال أخرى من الثروة أو يعطيه للغير بصورة فورية. الأمر غير ذلك، فالانفاق الاستهلاكي يدور مع دورة الدخل. ومن يحصل على دخله شهريا فإن الانفاق الاستهلاكي يكون على مدار الشهر، ومن كان دخله سنويا فإن انفاقة الاستهلاكي يكون علي مدار السنة. وإذن فالاحتفاظ بالنقود المتحصل عليها بهدف ما يعرف بدافع المعاملات أمر معترف به شرعا. وكان الرسول ﷺ يحبس لأهله قوت العام.

كذلك فهناك الاحتفاظ بها بهدف تأمين قدر من الاحتياط لظرف طارىء أو تثميرها في وقت لاحق أو الانفاق الاجتماعي منها عندما تجد حاجة لذلك. كل هذا لايعتبر اكتنازاً.

٢ — بزوال الاكتناز من بين الوجوه التي يستخدم فيها الدخل نجد ضمانا قويا ضد وقوع المجتمع في براثن الانكماش وحدوث نقص في الطلب عن العرض، مما يعرض المجتمع للبطالة وتدهور مستوى النشاط الاقتصادي.

٣ — المسلم مطالب بتحقيق التوازن بين هذه الوجوه الانفاقية: ولا يكفي أى تخصيص للدخل بين تلك المجالات، وإنما أن يكون تخصيصا متوازنا.

وليس في الإسلام ما يفيد أن التوازن ينصرف بالضرورة إلى المساواة بين تلك الوجوه الثلاثة بل المعول عليه أعطاء كل انفاق حقه دون زيادة أو نقص.

وقد حذرنا الله من السرف ومن التقتير. والتحذير من ذلك ينصرف إلى المجالات الانفاقية الثلاثة، فالإسراف في الاستهلاك محظور. قال تعالى: ﴿ وكلوا واشربوا ولا تسرفوا ﴾[١] والاسراف في الانفاق الاجتماعي محظور. فلا يجوز للفرد أن يتصدق بما يفقره ويعرضه هو ومن يعوله للعوز. قال رسول الله ﷺ : «كل واشرب والبس وتصدق في غير سرف ولا مخيلة» وقال تعالى ﴿كلوا من ثمرة إذا أثمر واتوا حقه يوم حصاده ولاتسرفوا ﴾[٢] والاسراف في الانفاق الاستثماري معناه تقتير في الانفاق الاستهلاكي أو الاجتماعي وكلاهما محظور قال تعالى ﴿ ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما

(١) سورة الاعراف. الاية رقم ٣١
(٢) سورة الانعام. الاية رقم ١٤١

محسورا ﴾ [1] وقال تعالى: ﴿ والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما ﴾ [2] وقد أوجد الإسلام قدرا من الترتيب بين هذه الوجوه فهناك في البداية انصراف الدخل، سواء حصل من عمل أو من مال إلى الاستهلاك، طالما لم يحقق الفرد بعد مستوى الكفاية. وهو في تلك المرحلة غير مطالب بانفاق اجتماعي. وفرق بين كونه غير مطالب وبين امكانية وقوعه منه أختياراً بما لايضر بنفسه. ومازاد من دخل على مستوى الكفاية يوجه إلى الانفاق الاجتماعي والمزيد من الانفاق الاستثماري.

وقد حبب الإسلام في تحرى تحقيق هذا التوازن بقدر ما يمكن فقد ورد في صحيح مسلم أن رسول الله ﷺ قال «بينما رجل يمشي في فلاة إذ سمع صوتا في سحابة اسق حديقة فلان... ثم ذهب فسأل صاحب الحديقة : ما تصنع فيها ؟ فقال: إني انظر ما يخرج منها فاتصدق بثلثة وآكل أنا وعيالي ثلثا وأرد فيها ثلثا[3]».

٤ — ومن جوانب العظمة الإسلامية في هذا الصدد أنه جعل لعملية التوازن هذه مدى متسعا بمعنى أنه لم يجعل للإنفاق الاستهلاكي رقما معينا من الدخل لايزيد ولا ينقص، بفرض ثبات الدخل، وإنما جعل له مدى له حدأعلى وله على مسافة ممتدة حد أدني، وكذلك الحال في الانفاق الاجتماعي والانفاق الاستثماري. وللفرد الحق في الوقوف عند نقطة معينة داخل هذا المدى، قد تكون

---

(١) سورة الاسراء. الاية رقم ٢٩

(٢) سورة الفرقان. الآية رقم ٦٧

(٣) النووى — شرح صحيح مسلم جـ ١٨ ص ١١٤ مكتبة الكليات الأزهرية

عند حده الادني وقد تكون عند حده الأعلى، وقد تكون على مسافة ما من هذا الحد أو من ذاك. وبذلك فقد أوجد مجالا متسعا من المرونة أمام الأفراد في أتخاذ قرارات تخصيص الدخل في ضوء الظروف والمتغيرات السائدة.

وفي داخل هذا المدى يمكن أن تتنافس الوجوه الثلاثة على تخصيص الدخل، ومن ثم فإن تحديد مقدار الاستهلاك مثلا سوف يتأثر جزئيا بالنظرة للاستثمار وللانفاق الاجتماعي. وهكذا نجد أن استخدامات الدخل بالنسبة للفرد المسلم تتجمع في ثلاث قنوات، لكل قناة طبيعتها الخاصة، مع أشتراك القنوات الثلاث في أطار واحد وهو تنفيذ ماأمر الله تعالى به.وقد ذهب بعض الباحثين[1] إلى أن استخدامات الدخل تتجمع في قناتين؛ قناة استهلاكية، وقناة استثمارية. ثم تتفرع القناة الاستثمارية إلى فرعين؛ فرع أسماه تراكم رأس المال الانتاجي وفرع أسماه تراكم رأس المال الاجتماعي. وبالطبع فهو يقصد بتراكم رأس مال الانتاج ماأسميناه نحن بالاستثمار كما يقصد بتراكم راس المال الاجتماعي ما سميناه بالانفاق الاجتماعي. ونحن نقدر ما وراء موقف الباحث من أعتبارات تدور حول اضفاء أكبر قدر من الاهمية على الانفاق الاجتماعي، بحيث أنه يعتبر استثماراً وتراكما وليس أستهلاكا وليس مطلق انفاق. ومع ذلك فنحن نفضل التقسيمة الثلاثية بأسمائها الثلاثة المتميزة، لاعتبارات متعددة نشير إلى بعضها بإجمال وايجاز.

إن دفع الفرد جزءا من دخله لغيره برغم أهميته القصوى إلا أن الشريعة لم تدخله ضمن العمليات الاستثمارية أو التراكمات الرأسمالية

---

(١) د. رفعت العوضى ــ منهج الادخار والاستثمار في الاقتصاد الاسلامي. ص ٧١ وما بعدها من مطبوعات الاتحاد الدولي للبنوك الاسلامية.

بالتعبير الحديث. فهذا مجال وهذا مجال، ومن ثم لايجوز للمضارب ولا للشريك أن يتبرع أو يقرض من مال الشركة وذلك لأن هذا يتنافى مع مقصود الشركة من تنمية وتراكم رؤوس الأموال.

وثانيا إن من يدفع الزكاة أو الصدقة لايدفعها لتكون رأس مال بأى شكل من اشكال رؤوس الأموال وإنما يدفعها لمساعدة الإنسان، والإنسان ليس برأسمال، حتى ولو قلنا إنه رأسمال اجتماعي. وتلك تسمية وضعية نبعت من الوله والاستغراق في فكرة المال وتراكمه، وعندما وجد أن الانفاق على الإنسان في بعض الحالات يكون ضروريا لما له من عائد اقتصادي، اطلقوا عليه تراكم رأس المال البشري. ونحن نرتفع بالانسان عن أن يعامل معاملة المال، فينفق عليه طالما أن الانفاق له مردود اقتصادي، ويحرم منه طالما أنه لم يحقق هذا المردود. وعلينا أن نرسخ في أذهان الناس أن الإسلام ليس منحصرا في الاقتصاد؛ وسائل وغايات، وأن الجوانب الانسانية أو الاجتماعية لا تقل أهمية عن الجوانب الاقتصادية. وأنها تستمد أهميتها من ذاتها لا من كونها ذات أثر أقتصادي إيجابي.

ثالثا: ظهر من الحديث الشريف السابق أن هناك عناصر ثلاثة لتوزيع الدخل.

ومع ذلك فنحن نرى أن الخلاف بيننا هو أقرب ما يكون إلى الخلاف الشكلي.

الباب الثالث

دراسة في الاقتصاد الكلي
من منظور إسلامي



الفصل الأول
الدخل القومي

في هذا الفصل سنتناول بعض قضايا الاقتصاد الكلي من منظور إسلامي. ويهمنا أن نتناول محددات الدخل القومي من أستهلاك لاستثمار لانفاق حكومي.

كما يهمنا أن نتعرف على الوضع العادي لتوازن الدخل القومي، وهل هو عند مستوى التوظف الكامل أم دونه.

كذلك فمن الموضوعات التي سنتناولها موضوع التضخم وموضوع الانكماش.

وذلك في المباحث التالية:

* * *

المبحث الأول: محددات الدخل القومي

الاستهلاك:

في الدراسة الكلية للاستهلاك نلاحظ ارتباطه بالدخل من جهة، مما هو معروف بدالة الاستهلاك. كما نلاحظ ارتباط الاستهلاك بمتغيرات أخرى غير الدخل. ولكي نتعرف على حجم الاستهلاك القومي علينا أن ندرس العوامل المؤثرة فيه عاملا عاملا:

أولا : الدخل:

من الناحية الواقعية هناك ارتباط بين الدخل والاستهلاك. وقد أقر الاقتصاد الوضعي هذه العلاقة وفسرها وحللها، ونريد هنا أن نتعرف على هذه العلاقة من الناحية الإسلامية. فهل في الشريعة ما يجعلنا نقول إنه في ظل الاقتصاد الإسلامي هناك علاقة بين الدخل والاستهلاك. وهل هناك اعتراف بتأثير الدخل في مقدار الاستهلاك؟ في القرآن الكريم نجد العديد من الآيات التي تفيد وجود هذه العلاقة. قال تعالى: ﴿اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن فإن أرضعن لكم فأتوهن أجورهن وأتمروا بينكم بمعروف وإن تعاسرتم فسترضع له أخرى. لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله﴾ الآية[1].

---

(١) سورة الطلاق .الآيات ٦،٧

وقال تعالى : ﴿ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره﴾ الآية[1].

وقال ﷺ : «إن الله يحب إذا أنعم على عبده أن يرى أثر نعمته عليه» وقال العلماء إن مستوى الكفاية يختلف من فرد لفرد، وليس هو متساويا على المستوى القومي. وعندما ناقشوا مسألة الأسراف والتبذير بينوا أن ذلك مرتبط ضمن ما هو مرتبط بدخل الفرد، وعند تحديد هم لمقدار النفقة الواجبة للزوجة على زوجها راعوا المستوى الاقتصادي للفرد. وقالوا إن نفقة الموسر تختلف عن نفقة الفقير زوجا كان أو زوجة [2].

من ذلك نجد أن دخل الفرد له تأثير طردي في أنفاقه الاستهلاكي. وأن ذلك أمر معتد به في الإسلام. ولكن هل تظل العلاقة طردية ومستمرة أم تتوقف؟ ومن ناحية أخرى فهل من ليس له دخل لايستهلك؟.

من المسلم به أن الفرد لا يبقى دون استهلاك، سواء كان له دخل أم لا. فلا بد من وجود قدر من الاستهلاك حتى يبقى الإنسان حيا. وقد لايكون للإنسان دخل على الاطلاق وقد يكون له دخل لكنه غير كاف لاستهلاكه.

والاسلام سلم بذلك، وسلم بأن الفرد المسلم قد تعتريه حالات يعدم فيها الدخل أو يعدم فيها الدخل الكافي لاستهلاك مستوى الكفاية. ولا أدل على ذلك من تشريع الزكاة للفقير والمسكين. وقد تكلم الفقهاء في مفهوم الفقر والمسكنة، وخلاصة قولهم أن هؤلاء ليس لديهم دخل يحقق

---

(١) سورة البقرة الاية ٢٣٦

(٢) انظر ابن قدامة — المغنى جـ ٧ ص ٢٦٣ ما بعدها وانظر المطيعي تكملة المجموع . جـ ١٨ ص ٢٤٩ ومابعدها مرجع سابق

لهم مستوى الكفاية، ويصدق ذلك على من ليس لهم دخل على الاطلاق، وعلى من لديهم دخول لاتقع موقعا من كفايتهم، قلت أو كبرت.

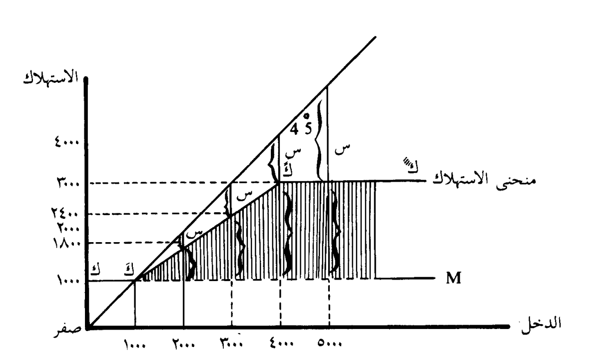
وتأتي الزكاة لتصل بهم إلى مستوى الكفاية. وإذن فقد يزيد الاستهلاك عن الدخل. مما يعني بيانيا أن منحنى الاستهلاك يقطع الإحداثي الرأسي.

فإذا ماتزايد الدخل فإنه يغطي الاستهلاك ثم قد يتزايد فيتزايد الاستهلاك، ثم يتزايد فهل يظل الاستهلاك يتزايد بتزايد الدخل؟ لو قلنا نعم فإن معناه أن ما يعرف بالميل الحدي للاستهلاك يظل موجبا مهما ارتفع الدخل.

ولكن القول بذلك يصطدم بمواقف إسلامية ثابتة وهي أن استهلاك الفرد مربوط بمستوى الكفاية، وأن الاستهلاك لو تجاوز ذلك فإنه يدخل في مستوى استهلاكي محظور وهو الاسراف. وقد تبين لنا أن مستوى الكفاية ليس دالة في دخل الفرد فحسب، بل هو دالة لمتغيرات متعددة، منها المستوى المعيشي السائد. وإذن فلو هبطت على الفرد ثروة طائلة فأصبح دخله ملايين الجنيهات فهل يحق له أن يتزايد استهلاكه ليصبح هو الآخر ملايين الجنيهات؟ رغم ما قد يكون عليه المستوى الاقتصادي العام في المجتمع من تدنى عن ذلك بكثير. لنا أن نقول إن الأقرب إلى روح الشريعة وقواعدها هو عدم جواز ذلك. واذن فإنه في المرحل العليا جدا من الداخل يتوقف الاستهلاك عن التأثر بزيادة الدخل، ويصبح عندها الميل الحدي للاستهلاك صفرا. على أن نلاحظ أنه حالما يتزايد المستوى المعيشى العام في المجتمع فإن مستوى الكفاية يعود فيتحرك إلى

أعلا، مما يعنى أن يعود الاستهلاك إلى التزايد بتزايد الدخل. ويرجع الميل الحدي للاستهلاك موجبا، ولكن ذلك لن يكون عادة إلا في الأجل الطويل. حيث تتغير الطاقات الاقتصادية للمجتمع.

في ضوء هذا التحليل لعلاقة الاستهلاك بالدخل فإنه يمكن عرض ذلك بيانيا في الشكل التالي



١ ــ أن منحنى الاستهلاك (ك ــ كً) خط متكسر يتكون من ثلاثة أجزاء ؛ ك كَ، كَ كً، كً كًّ .

٢ ــ الجزء الأول ك كَ يمثل الحد الادني لمستوى المعيشة الذي ينبغي أن يتوفر للفرد مهما كان دخله حتى ولو كان = الصفر. وهو = ١٠٠٠ وقد أخذ شكل الخط الأفقي دلالة على أنه لايتأثر بالدخل.

٣ ــ الجزء الثاني كَ كً وهو الجزء الذي يتأثر فيه الاستهلاك بالدخل وهو يمثل مستوى الكفاية للفرد في هذا المجتمع وهو يبدأ من ١٠٠٠ ويصل إلى ٣٠٠٠

٤ ــ الجزء الثالث كً كً وهو يمثل أعلا مستوى الكفاية المصرح به، ونلاحظ أنه لايتزايد بتزايد الدخل، ولذلك كان أفقيا.

٥ ــ الخط المتقطع ك M يمثل أدنى استهلاك ممكن عند مستويات الدخل المختلفة، وهو كما نرى ثابت حيث يمثل الحد الأدنى لمستوى الكفاية في هذا المجتمع. ولا يحق للفرد ذي الدخل أن يهبط باستهلاكه عنه، إذ ما دونه في تلك الحالة يعتبر تقتيرا

٦ــ نلاحظ أن المساحة المحصورة بين منحنى الاستهلاك وخط الاستهلاك الأدني تمثل مستويات الاستهلاكالمتاحة وحدها الأعلى منحنى الاستهلاك

وحدها الأدنى M وما دونها تقتير ومافوقها اسراف (س)

٧ ــ لكل صاحب دخل أكبر من ١٠٠٠ مدى معين للاستهلاك، حده الأدنى ك M وحده الأعلى النقطة المواجهة للدخل على منحنى الاستهلاك. فمثلا عند الدخل ٢٠٠٠ نجد الاستهلاك محصورا بين ١٠٠٠، ١٨٠٠ وما زاد عن ذلك يعتبر أسرافا. وللفرد الحق أن يكون استهلاكه عند الحد الأدنى ١٠٠٠ وأن يكون أكثر حتى ١٨٠٠. وعند الدخل ٣٠٠٠ يكون الاستهلاك من ١٠٠٠ إلى

٢٤٠٠ وعند الدخل ٤٠٠٠ يكون الاستهلاك بين ١٠٠٠، ٣٠٠٠، وعند الدخل ٥٠٠٠ يكون الاستهلاك بين ١٠٠٠، ٣٠٠٠ . مما يعنى أن مقدار الاستهلاك الأعلى للفرد في هذا المجتمع هو ٣٠٠٠، بغض النظر عن أى مستوى يصل أليه دخله فوق مبلغ ٤٠٠٠

٨ — وبهذا فنحن نخالف من ذهب إلى تصوير دالة الاستهلاك على أنها خط مستقيم متجه إلى أعلا [١].

دلالة على أنه في ظل الاقتصاد الاسلامي تقل الفجرة بين الاستهلاك والدخل عند المستويات العليا من الدخل. ومهما يكن من أمر فالمسألة مازالت بحاجة إلى مزيد من البحث الجاد.

٩ — متى سلمنا بأنه فى المراحل العليا من الدخل لن يتزايد الاستهلاك فإن ذلك يلقى أمامنا بصعوبة لابد من اجتيازها حتى يتأتى تحقيق التوظف الكامل، وهي تزايد الفجوة بين الاستهلاك والدخل. مما يعنى المزيد من العبء على كل من الاستثمار والانفاق الحكومي. وسوف نرى في فقرات قادمة كيف يمكن لهذين المحددين القيام بتلك المهمة.

ثانيا: نمط توزيع الدخل:

طبقا لنظرية التحليل الكلي في الاقتصاد الوضعي فإن الانفاق

---

(١) د. مختار متولي — التوازن الأقتصادي العام في اقتصاد إسلامي. مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي العدد ص ٣ المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي. جدة ١٤٠٣هـ.

الاستهلاكي يتوقف ضمن ما يتوقف على نمط توزيع الدخل القومي، وهناك ما يمكن أن يقال فيه: إنه كلما كانت هناك عدالة في التوزيع كلما زاد الاستهلاك القومي، والعكس صحيح. ومعلوم أن هذا القول يستند إلى فكرة تناقص الميل الحدي للاستهلاك بتزايد الدخل [1] وطبقا لهذا القول، وحيث أنه في ظل الاقتصاد الإسلامي نجد اتجاها ذاتيا قويا بفعل العديد من العوامل نحو تحقيق أكبر قدر ممكن من عدالة التوزيع فقد استنتج بعض كتاب الاقتصاد الإسلامى هذه النتيجة «إن الانفاق الاستهلاكي عند مستوى دخل قومي معين هو في المجتمع الإسلامي أكبر منه في المجتمع غير الإسلامي»

وموقفنا من هذا الاتجاه يتلخص فيما يلي:

١ ـــ نحن نحترم ونقدر هذا الجهد التحليلي المثمر، والذي من خلاله يتكون علم الاقتصاد الإسلامي.

٢ ـــ نحن لانستطيع الموافقة على هذه النتيجة المذكورة وذلك لسببين على الأقل.

«أولا» أن الافتراض بإنه كلما تزايد الدخل تناقص الميل الحدى للاستهلاك هو أقتراض تعوزه المؤيدات الواقعية، فهو في حاجة إلى برهان واقعي.ناهيك عن أن البرهان العملي قد أثبت غير ذلك ، فقد تبين من

---

(١) Keynes, op. cit., PP. 96-98.

دراسة ميدانية عن أثر عدالة التوزيع في الميل الحدى للاستهلاك اتضح منها أن الإنفاق الاستهلاكي لم يتزايد الا بنسبة ٤٪ فقط [(١)]

و«ثانيا» وهذا هو الأهم في نظرنا أن الاستهلاك في الإسلام ليس دالة في الدخل فقط، بل هو دالة في العديد من المتغيرات. وأنه محكوم في نهاية الأمر بمستوى الكفاية، وأنه محاط بحدود محظورة من الأسراف.

ومعنى ذلك كله أنه إن صح أن للدخل تإثيرا فهناك من العوامل الأخرى ماله آثار قد تكون مغايرة.وإذن فليست العملية كلها منحصرة في عدالة التوزيع، وإنما علينا أن نحذر التجريد والعزل والإيغال فيهما وإلا نقع فيما وقع فيه الفكر الاقتصادي الوضعي. علينا أن نأخذ كل العوامل المؤثرة في الحسبان، ثم نجرى التحليل ونستخلص النتائج. وعندها فقط يمكننا التعرف على ماإذا كان الانفاق الاستهلاكي للمجتمع الاسلامي أكبر أم أقل. ومهما تكن النتيجة فهي في نظرنا لاتمثل أهمية كبيرة. فما قيمة أن يكون الاستهلاك أكبر أو أن يكون أقل من غيره.

ثالثا: نظام الزكاة والضرائب.

من الملاحظ أن هذا العامل شديد الارتباط بالعامل السابق، ولكن لأهمية الزكاة كأداة اقتصادية كلية وكذلك نظام الضرائب الإسلامي استحق إفراده.

---

(١) د. احمد جامع ـــ النظرية الاقتصادية جـ ٢ ص ٢٣٠ مرجع سابق

بعض الكتاب ــ كما سبق أشرنا ــ قدم دراسة طيبة برهن فيها على أن الزكاة لها تأثير إيجابي على كل من الميل المتوسط والميل الحدي للاستهلاك. وبمعنى آخر فإن كلا من مقطع وميل دالة الاستهلاك يصبح أكبر بعد فرض الزكاة منهما قبل فرضها. والحقيقة أن هذا التحليل مبنى على فرضية أساسية هي أن الميل الحدى للاستهلاك للفئات المستحقة للزكاة هو أعلى من الميل الحدي العام للاستهلاك أى أن الميل الحدى للاستهلاك لدى الفئات الدافعة للزكاة هو أقل منه لدى الفئات الآخذة لها. ويترتب على ذلك أن الزكاة بما فيها من جباية وانفاق تزيد من الميل الحدي للاستهلاك وكذلك الميل المتوسط على المستوى القومي. (١)

ولكن الأمر في حاجة إلى مزيد بحث وتمحيص. فهل صحيح أن الفئات المستحقة للزكاة ميلها الحدى والمتوسط للاستهلاك أعلى منه لدى غيرها؟ وهل صحيح أن الميل الحدي يتناقص بتزايد الدخل؟ أم أنه في مرحلة ما قد يكون ثابتا بل ومتزايداً؟ وفي مرحلة أعلى يتوقف كلية؟ وهل صحيح أن الزكاة توجه كلها لأغراض الاستهلاك؟ ما قاله الفقهاء يفيد غير ذلك إذ هي تؤثر أولا بصورة أكبر على الاستثمار منه على الاستهلاك فليست هي قوة شرائية تعطى للفقير ليستهلكها وإنما هي في الأساس قوة انتاجية تقدم للفقير ليستثمرها ويحقق من دخلها ما يكفي استهلاكه. ولا يصرف له في صورة استهلاكية إلا إذا كان عاجزا عن الانتاج والاستثمار. يقول الإمام النووي: «قال أصحابنا فإن كانت عادته الاحتراف أعطى ما يشتري به حرفته أو آلات حرفته قلت قيمة ذلك أم كثرت، ويكون قدره بحيث يحصل له من ربحه ما يفي بكفايته غالبا،

---

(١) د. مختار متولى ــ مرجع سابق

ويختلف ذلك باختلاف الحرف والبلاد والأزمان والأشخاص. وقرب جماعة من أصحابنا ذلك فقالوا من يبيع البقل يعطى خمسة دراهم أو عشرة، ومن يبيع الجواهر يعطي عشرة آلاف درهم مثلا، إذا لم تتأت له الكفاية بأقل منها، ومن كان تاجرا أو خبازا أو عطارا أو صرافا أعطى بنسبة ذلك، ومن كان خياطا أو نجارا أو قصابا أو غيرهم من أهل الصنائع أعطى ما يشترى به الآلات التي تصلح لمثله، وإن كان من أهل الضياع يعطي مايشترى به ضيعة أو حصة في ضيعة تكفيه غلتها على الدوام. قال إصحابنا فإن لم يكن محترفا ولا يحسن صنعة أصلا ولا تجارة ولا شيئا من انواع المكاسب أعطى كفاية العمر الغالب لأمثاله في بلاده ولا يتقدر بكفاية سنة. قال المتولي وغيره يعطي ما يشتري به عقارا يستغل من كفايته»[1].

في ضوء هذه الاعتبارات يمكن أن يؤخذ القول بأن الزكاة تزيد كلا من الميل الحدى والميل المتوسط للاستهلاك بتحفظ شديد. وما قيل عن الزكاة يصدق على أية ضريبة إسلامية، إذ الضريبة في الإسلام تقتفى أثر الزكاة، فلا تفرض إلا على الأغنياء ولا تصرف إلا في مصالح عامة أو على الفقراء.

رابعا: الوجوه الأخرى لاستخدام الدخل:

من المعروف أقتصاديا أن مقدار الاستهلاك يتأثر ضمن ما يتأثر بالوجوه الأخرى المتاحة أمام الفرد لاستخدام الدخل. فماذا عن أثر هذا العامل في ظل اقتصاد إسلامي؟.

---

(١) النووى ــ المجموع. جـ ٦ ص ١٩٤ مرجع سابق

تناولنا في فقرة سابقة مجالات استخدام الدخل أمام الفرد المسلم، وقلنا أنها ثلاثة؛ إستهلاك واستثمار وانفاق اجتماعي. والذي نحب أن نضيفه هنا هو معرفة مدى تأثير كل مجال من تلك المجالات في غيره.

قد يتصور الإنسان أن المسلم تتنافس على دخله تلك المجالات، وأن كل جزء ذهب لمجال فإن تكلفته هو ماضيعه من أمكانية الإستخدام في المجالين الآخرين.

وإذا كان في ذلك قدر من الصحة إلا أنه في نظرنا قدر ضئيل، إذ أن تكييف الموقف هو إلى التكامل أقرب منه إلى التنافس، عكس ما يكون عليه الحال لغير المسلم.

فجميع المجالات لدى المسلم عبادة وطاعة وتحقق الثواب للفرد. ومن جهة أخرى فقد قدم الإسلام للفرد إطارا عاما لتحديد وترتيب هذه المجالات، ولم يترك المجال مفتوحا على مصراعيه للتنافس بينها كما لم يترك الفرد موزعا مشدودا بينها.

ففي مرحلة ما من الدخل لا نجد باب الانفاق الاجتماعي. وإنما نجد الاستهلاك والاستثمار، وهما في المراحل الأولى من الدخل شديداالارتباط، فالأستثمار إنما يكون عادة بهدف تأمين الاستهلاك.

بمعنى أن الفرد كي يستهلك هو ومن يعول عليه أن يكسب الأموال أو يستثمرها. والرسول ﷺ يقول «كفى بالمرء أثما أن يضيع من يقوت» ويقول محمد بن الحس: «أن الكسب بقدر مالا بد منه فريضة» [1] ثم

---

(١) محمد بن الحسن — الكسب ص ٤٤ ومابعدها مرجع سابق

بعد تأمين مستوى الكفاية مازاد من الدخل يصبح وعاء للانفاق الاجتماعي، ولمزيد من الاستثمارت. ومع ذلك فهناك مجال متسع أمام الفرد ليختار منه الموقف التوازني الذي يراه، إذ أن مستوى الكفاية لايمثل نقطة على المنحنى، وإنما يمثل قوسا من المنحنى، فهو مدي له حد أدنى وله حد أعلى، وللفرد أن يتحرك داخل هذا المدى ويقف عند أى نقطة عليه، كذلك فإن الأنفاق الاجتماعي هو الآخر يمثل مدى متسعا له حد أدنى يتمثل في الفروض المعينة وله حد أعلى يتمثل في المحافظة على مستوى الكفاية من الاستهلاك وإستثمار ما يؤمن هذا المستوى. ومن حق الفرد أن يتحرك داخل هذا المدى ويقف عند أى نقطة فيه [١].

والحال كذلك بالنسبة للاستثمار. وفي داخل ذلك الإطار يمكن لكل مجال أن يؤثر في المجالين الآخرين ويتأثر بهما.

هذا هي أهم العوامل المحددة للانفاق الاستهلاكي في المجتمع الإسلامي. وفي ضوء ذلك هل نستطيع أن ندلي بإجابة عن تساؤل مطروح على ساحة الفكر الاقتصادي الإسلامي المعاصر وهو هل الميل للاستهلاك في المجتمع الإسلامي أعلا أم أقل منه في مجتمع غير إسلامي إذا افترضنا تساوى حجم الدخل القومي فيهما؟.

هناك رأيان في هذا الموضوع. رأى يقول إن الميل للاستهلاك في المجتمع الإسلامي يكون أكبر، معتمدا في ذلك على ما يحدثه نظام الزكاة والتحويلات المالية من مفعول في عدالة توزيع الدخل و هي بدورها ترفع من الميل الاستهلاك كما هو معروف في التحليل الاقتصادي الكلي [٢].

---

(١) محمد بن الحسن ــ نفس المصدر ص ١٠٤
وانظر بحثنا عن الامام الغزالى ــ السابق الذكر حيث تناولنا تلك المسألة بالتفصيل

(٢) د. مختار متولى «التوازن العام والسياسات الاقتصادية الكلية في مجتمع اسلامي ص ٣ وما بعدها مرجع سابق

والراى الثاني يذهب إلى أن الميل للاستهلاك يكون أقل، وذلك لما هنالك من ضوابط وقيود استهلاكية تجعل استهلاك المسلم دائما في مستوى الكفاية لا أعلى، بالإضافة إلى ضعف مفعول أثر التقليد والمحاكاة الذي قد تمارسه الطبقات الأقل دخلا(١).

والحق أن تلك الاعتبارات التي أستند إليها كل رأي هي أعتبارات صحيحة، بحيث يمكن القول إن الميل للاستهلاك في المجتمع الإسلامي محكوم بتلك العوامل المذكورة. ومن الملاحظ أن مفعول بعض تلك العوامل هو الرفع، ومفعول بعضها هو التخفيض.

ومن ثم فإن النتيجة النهائية تتوقف على قوة كل منهما، وإذن فقد يكون الميل للاستهلاك أعلى وقد يكون أقل، وللتعرف على ذلك علينا أن نجرى دراسات على مستوى التحليل الجزئي من جهة، وعلى مستوى حالات واقعية من جهة أخرى. خاصة وأن مسألة تناقص الميل الحدي للاستهلاك بارتفاع الدخل وتزايده بانخفاضه أمر في حاجة إلى تدعيم. ولم تبرهن عليه البحوث التطبيقية.

خلاصة القول أننا نميل إلى أنه ليست هناك إجابة محددة على التسأول المطروح بالارتفاع أو الانخفاض. والاجابة في نظرنا أنه ليس من الضروري أن يكون أعلا كما أنه ليس من الضروري أن يكون أدنى. والأمر في حاجة إلى مزيد من البحوث التطبيقية القائمة على بيانات احصائية.

الاستثمار:

معروف أن الانفاق الاستثماري يقع عليه عبء كبير في تحديد مستوى الدخل القومي.

---

(١) M. Ariff, (The concept of Islmic Economy) P.4

وفي ظل اقتصاد يؤمن بسعر الفائدة فإن الانفاق الاستثماري لن يزيد بالدرجة التي تحقق العمالة الكاملة في المجتمع. ذلك أن الاستثمار يتوقف على المقارنة بين الكفاية الحدية لرأس المال، أي بعبارة أخرى «ربحية رأس المال» وبين سعر الفائدة السائد. وطالما أن الربحية أعلى من الفائدة فهناك إنفاق استثماري، وعادة مايتوقف عندما يتساويان، ويتوقف عندماتقل ربحية رأس المال عن الفائدة.

وحيث أن الفائدة لها حد أدنى موجب لاتهبط عنه، وحيث أن ربحية رأس المال تتناقص بتزايد حجم الاستثمارات، إذن فسوف تكون هناك حواجز تحول دون تحقيق العمالة الكاملة. وهذا ما اعترف به ابو الاقتصاد الرأسمالي الحديث كينز بقوله:

It seems, then. that the rate of interest on money plays a peculiar part in setting a limit to the level of employment(1)

ومعنى ذلك أن وجود سعر موجب للفائدة في النظام الاقتصادي يجعل الاستثمارات لاتقل عنه في ربحيتها. إذ يكون أمام المستثمرين طريق مأمون ومريح لتوظيف أموالهم عن طريق إقراضها والحصول من ذلك على فائدة.(٢)

موقف الاقتصاد الإسلامي:

الانفاق الاستثماري في الإسلام يختلف عنه في الاقتصاد الوضعي من

---

(١) Keynes. op cit.,p. 222.

(٢) Peterson, op. cit, p 204

حيث محدداته ومداه. ويمكن القول إنه في الإسلام أوسع نطاقا وأكبر حجما وأبعد مدى عنه في الاقتصاد الوضعي. بل يمكن القول إن الانفاق الاستثماري يظل قائما في الإسلام حتى لو كانت الربحية مساوية للصفر، برهان ذلك عديد من العوامل هي:

سعر الفائدة صفر:

الإسلام يحظر الفائدة بأى مقدار كان على القروض، حيث أن ذلك هو الربا الجلي الذي حرمه القرآن والسنة. ومعنى تحريم الفائدة عدم وجود بديل غير الاستثمار الحقيقي لتوظيف المدخرات. فما بقي من الدخل بعد الاستهلاك والانفاق الاجتماعي الفوري إما أن يوجه كله للاستثمار وإما أن يستثمر بعضه ويبقى بعضه مدخرا بهدف الانفاق المستقبلي على الجوانب الاجتماعية. وليس هناك توظيف للمدخرات عن طريق الفائدة، كما أنه من ناحية أخرى فإن ابقاء جزء من الدخل مدخر بلا تثمير سوف يعرضه للتآكل بفعل الزكاة ومعنى ذلك أنه طالما هناك فرصة للأستثمار بتحقيق أى معدل من الربح فسوف يقدم الفرد على تثمير مدخراته.

الزكاة

الكلام في الزكاة وأبعادها الاقتصادية كثير، وهو في الوقت نفسه أحتوى على الكثير من التحليلات البعيدة كل البعد عن فقه الزكاة، مدفوعا في ذلك بالعاطفة الدينية الغالبة، والشغف بآثارها الاقتصادية بدرجة مبالغ فيها. وكأنها إنما جاءت لتحقيق هدف اقتصادي فحسب، وهذا ما أوقع الكثير من الباحثين في تحليلات لاتتفق وفقه الزكاة.

وفي تناولنا لفريضة إسلامية مثل الزكاة علينا أن ندرك أولا بكل وضوح الأبعاد الفقهية أو الشرعية لها. ومن خلال هذه الابعاد نتعرف على الآثار

الاقتصادية. أما أن نبدأ بدراسة الآثار الأقتصادية أو نفترض فروضا غير مسلم بها فقهيا ثم نبني عليها تحليلات إقتصادية فهذا مرفوض، بغض النظر عن النتائج المتحصلة، ومهما كانت براقة.

فمثلا نجد البعض ممن تناول الأبعاد الاقتصادية للزكاة ذهب إلى أن تشريع الزكاة يستهدف ضمن ما يستهدف معاقبة من يترك ماله بلاتثمير. وأنه يستهدف التدخل في تخصيص الاستثمارات وتوجيهها لمجالات استثمارية معينة، وأنه يستهدف تحقيق المزيد من المدخرات. ويقوم الباحث في ضوء ذلك بعرض المزيد من الاشكال البيانية والمعادلات الرياضية للبرهنة على صحة هذه الاهداف. ونحن نرى أن ذلك بعيد عن فقه الزكاة.[١]

فالزكاة لم تشرع عقوبة وإنما شرعت تزكية للشخص وتطهيرا لماله، ولم تشرع بهدف الحث على المزيد من التثمير والمزيد من الادخار، وإنما شرعت مواساة للفقير وعدالة للتوزيع.

ولم تشرع لاستهداف تحقيق تخصيصات استثمارية أو رأسمالية معينة. وإلا توصلنا إلى نتائج غير مرضية على الأطلاق من الناحية الاقتصادية. مثال ذلك، سعر الزكاة في النشاط التجاري ٢٫٥٪ وعلى النشاط الزارعي إما ٥٪ أو ١٠٪ ويلحق النشاط الصناعي بالزراعي طبقا لما ذهب إليه المحققون من الفقهاء المعاصرين [٢].

---

(١) لانريد الاستشهاد هنا بذكر اسماء معينة حتى لايفهم ذلك فهما غير حقيقي فنحن نقدر للجميع جهودهم ولكنا مع ذلك نختلف معهم في بعض جوانبها والقارىء الجيد المتتبع للبحث الاقتصادي الاسلامي المعاصر سيجد مصداقا لما نقوله لدى الكثير ممن تناولت ابحاثهم هذه القضايا.

(٢) انظر عرضا لذلك د. يوسف القرضاوى. فقه الزكاة جـ١ ص ٤٥٧ وما بعدها مؤسسة الرسالة بيروت

وهي بنسب متفاوتة ومختلفة على الانتاج الحيواني. وفي ضوء تلك الأسعار يكون من مصلحة صاحب المال أن يستثمره في أقل المجالات سعراً للزكاة وهو النشاط التجاري، حيث أن الاستقطاع فيه أقل من غيره. فهل ذلك هو التشريع الإسلامي الذي يرتضيه للمجتمع الإسلامي؟ وهل من الناحية الاقتصادية يعتبر ذلك نهجا استثماريا رشيدا؟ ومن جهة أخرى فلنفرض أن شخصا يرصد بعض الأموال للانفاق الاجتماعي منها آنا بعد آن. من الطبيعي أن الزكاة واردة على ماله متى بلغ نصابا وحال عليه الحول. فهل يقال إن الزكاة هنا عقوبة يعاقب بها هذا الشخص لعدم تثمير ماله، ورصده للانفاق الاجتماعي منه.

وإذا سلمنا بذلك فما هي الجريمة التي ارتكبها اليتيم حتى يعاقب بفرض الزكاة على أمواله النقدية؟ بالاضافة إلى ذلك فلو كانت الزكاة عقوبة على ترك المال بلا توظيف لكان من المفروض أن تزول الزكاة على تلك الأموال حالما توظف. فهل ذلك هو الواقع؟؟

والعجيب أن وجود هذا الافتراض في الزكاة جعلهم يقولون: من مصلحة صاحب المال أن يهرب من هذه العقوبة إما بالمزيد من الاستهلاك وإما بالمزيد من الأستثمار مهما كانت نتيجة الأستثمار حتى ولو كانت سالبة!!

فهل المسلم يهرب من الزكاة تحت أى ذريعه؟ وهل المسلم له أن يستهلك ما يشاء من دخله تفاديا للزكاة؟ وهل له أن يستثمر ماله بأى وضع ومهما كانت جدوى الاستثمار؟

إذن علينا أن نتحرى الدقة والصواب، ونرجع إلى الأصول الإسلامية والشرعية للزكاة ونجعلها الحاكمة لتحليلنا، لا أن نخضعها لهذا التحليل.

ولايعيب الزكاة في شيء إذا لم تحقق تلك الاهداف التي يقال إنها تستهدفها. وهكذا نجد أن الزكاة عندما تفرض على المال النقدي لم تفرض عليه عقوبة له لبقائه نقديا وإنما فرضت عليه لأنه مال توفرت فيه شروط المال الخاضع للزكاة، وهي ترجع في جملتها إلى أنه مال يحتمل المواساة، شأنه في ذلك شأن بقية الأموال الأخرى.

نحن لاننكر أن يكون للزكاة أثر في التحريض على توظيف الأموال وتثميرها، شريطة أن تكون هذه الأموال محبوسة على ذمة التثمير، أو محبوسة بلا هدف معين لها، وبذلك تخرج الأموال التي يمسكها الفرد لاقراض محتاج أو لانفاق على فقير أو مساعدة في مرفق عام..الخ.

أى أنه إذا أخذنا تلك العوامل مجتمعة في الحسبان فإنه يمكن القول إنه إذا ما كان الخيار بين ترك الثروة معطلة أو تثميرها مع تحقيق هامش ضئيل من الأرباح. فمن مصلحة الشخص أن يستثمر تلك الأموال. أما ماوراء ذلك من الجرى وراء التحليلات الاقتصادية البحتة، والتي تفترض عقلية مادية مجردة، كأن يقال إنه عند اتخاذ قرار بالاستهلاك وبالادخار ينظر للزكاة وأثرها فيزيد الفرد من استهلاكه أو من ادخاره تفاديا أو تعويضا عن مقدار الزكاة.

وكأن يقال إنه عند تخصيص الاستثمارات بين جوانب الاستثمار المختلفة فإن الفرد يضع الزكاة أمامه بأسعارها المختلفة ويفاضل بينها في ضوء تلك الأسعار المختلفة مفضلا تحمل السعر الأقل وهروبا أو تفاديا للسعر الأعلى.

كل ذلك مخالف تمام المخالفة لسلوك المسلم. كما أنه من الناحية الاقتصادية البحتة يرتب آثارا وخيمة. ونحن بهذا القول لا نصادر أى

جهد تحليلي أو رياضي للتعرف على الأبعاد الاقتصادية للزكاة أو لغيرها. ولكنا نطالب فقط بأن تكون داخل الأطار الفقهي لها من جهة، ومن جهة أخرى عدم الاستغراق في البعد الاقتصادي وكأنه كل شيء في الموضوع. وإلا وقعنا في نفس الخطأ الذي وقع فيه المفكرون الاقتصاديون الغربيون عندما انحرفوا بالانسان إلى الرجل الاقتصادي، بل سنكون أكثر انحرافا لأننا نغلب جانب الاقتصاد على جانب العقيدة والشريعة، لا على جانب المصلحة العامة كما هو الشأن هناك.

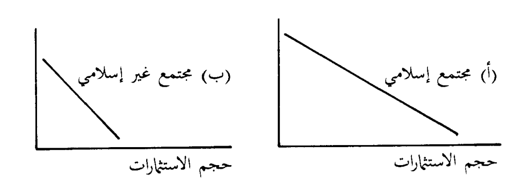
ربحية الاستثمارات:

بالاضافة إلى منع الفائدة وإلى فرض الزكاة فهناك ما يجعل معدل العائد على الاستثمار مرتفعا. ومن ذلك تخفيض التكاليف، بإزاحة الفائدة كعنصر تكلفة، وبإزاحة الأوضاع الاحتكارية في سوق عناصر الانتاج، وبتخفيض بند الاعلان والدعاية. ومن ذلك رفع الايرادات لا عن طريق المزيد من رفع الأسعار ولكن عن طريق زيادة الكميات المباعة نتيجة لأنها متجهة لأشباع الحاجات الحقيقة للأفراد من جهة ولأن الافراد طبقا لعدالة التوزيع لديهم المقدرة الشرائية العالية. يضاف إلى ذلك ما يقدمه الإسلام للمستثمرين من استقرار اقتصادي واستقرار سياسي واستقرار امنى مما يرفع من إيجابية التوقعات للمستثمرين، ودرجة تفاؤلها.

كل ذلك يجعل ربحية الاستثمارات ربحية عالية. ومن ثم تتزايد أحجام الإنفاق الاستثماري [١]. كما يظهر ذلك من الشكل التالى.

---

(١) وفي ضوء ذلك يمكن أن نقول بلغة رياضية إن انحدار منحنى ربحية رأس المال في الاقتصاد الإ سلامي هو أقل حدة منه في الاقتصاد الوضعي مما يعنى أنه مع ثبات العوامل الاخرى فان كمية رؤوس الأموال في المجتمع الاسلامي المستثمرة هي أكبر منها في المجتمع غير الاسلامي.



سعر رأس المال

في الاقتصاد الوضعي نجد مقوله تذهب إلى أن الفائدة هي سعر رأس المال. وأنه طالما هناك ندرة في رأس المال فسيظل سعر الفائدة موجبا. وإذا أردنا ازالة سعر الفائدة فعلينا أن نزيل ندرة رأس المال. فإذا قلنا إن سعر الفائدة يساوي الصفر في الاقتصاد الإسلامي. فهل معنى ذلك أن رأس المال قد زالت ندرته؟.

نقول إن الاقتصاد الإسلامي لا يسلم بأن الفائدة هي سعر رأس المال. وإذن فلا ارتباط بين كون الفائدة صفرا ووصول رأس المال إلى مستوى الوفرة.

ونحن مع تسليمنا بتلك الحقيقة المتمثلة في أن الشيء لن يكون له سعر طالما هو وفير وفرة تمكن كل فرد من الحصول منه على حاجته، وأننا إذا رغبنا في تحويل سلعة ما من كونها سلعة اقتصادية إلى كونها سلعة حرة فعلينا أن نزيد منها بحيث تزول عنها سمة الندرة. ولكن ليس معنى ذلك تسليمنا بمقولة الاقتصاد الوضعي عن الفائدة ورأس المال.

لأننا لا نقر أن الفائدة هي سعر رأس المال، وبالتالي فلكي تصل إلى الصفر لابد من زيادة رأس المال زيادة كبيرة بحيث يصبح وفيرا. ومتى

رفضنا ذلك فإنه لن يكون هناك ارتباط بين وجود سعر الفائدة وبين ندرة ووفرة رأس المال.

فقد تصبح الفائدة صفرا ومع ذلك يكون رأس المال نادرا.
وفي ظل الاقتصاد الاسلامي قد نجد الشيء لا سعر له لأنه إما غير نافع وإما غير نادر، وبالاضافة إلى ذلك قد نجد الشيء لا سعر له بنظام معين، ولكن يظل له سعر بنمط آخر، حيث أنه نادر ومفيد. ومن ذلك النقود والفائدة.

هم يعترفون صراحة بأن الفائدة ثمن استخدام أو استعمال النقود.
ونحن نقول إن النقود من الأموال التي لا تقبل الإجارة لأنها لايمكن استخدامها والانتفاع بها مع بقاء عينها. وما كان كذلك لا سعر له إذا ما كان السعر في شكل أجرة أو أجر، ولكن يظل لها سعر بنمط آخر هو معدل العائد من أستخدامها أو بعبارة أوضح إن النقود بما فيها من قدرة أنتاجية وإنمائية فإنها تستحق عوضا أو سعرا. ولكنه سعر من طبيعة أخرى.

نخلص من ذلك:

إلى أن النقود في ظل الاقتصاد الاسلامي متى أستخدمت في الانتاج على طريقة الملكية وليس على طريقة الدائنية فلها سعر وسعرها هو نصيب من الربح وليس «الفائدة».

كما نخلص إلى أن راس المال العيني الثابت يظل له سعر برغم زوال الفائدة، وهو إما أن يأخذ شكل الأجر أو يأخذ شكل الربح.

ومعنى ذلك أن زوال سعر الفائدة لا يتوقف على شرط خيالي هو وفرة رأس المال. والذي دفعهم إلى القول بذلك هو اعتبارهم الفائدة هي سعر رأس المال، وليس هناك سعر آخر له. ونحن لا نقول ذلك.

تخصيص الاستثمارات

مادمنا قد سلمنا بأن سعر الفائد ليس هو سعر رأس المال، فإنه لن يمارس وظيفة تخصيص الاستثمارات. وهي تلك الوظيفة التي يتشدق بها الاقتصاديون الوضعيون في معرض دفاعهم عن سعر الفائدة وضرورة وجوده ضمن أدوات الجهاز الاقتصادي. ومعنى تخصيص الاستثمارات توزيعها على المجالات المختلفة، وحيث أنها نادرة فلا بد من حسن وكفاية تخصيصها وإلا ضيع الاقتصاد على نفسه رؤوس أموال وفرصا لرفع مستوى التوظف، ومن ثم مستوى الدخل والمعيشة. وهم يرون أن سعر الفائدة ينهض بهذه المهمة وبدونها سيفقد الاقتصاد الأداة التي بها يوزع استثماراته بكفاية ورشد.

وفي ظل الاقتصاد الاسلامي حيث لا وجود لسعر الفائدة فلا يعني ذلك أنه لايمتلك أداة فعاله لتخصيص الاستثمارات. فهو يمتلك الاداة التي هي السعر الحقيقي للاستثمارات وهي «معدل الربح» أو معدل العائد من الاستثمارات فإذا ما نظرنا إلى الربح أو العائد بمفهومه التجاري البحت فإن مستواه في القطاعات الاقتصادية هو الذي يحدد توزيع الاستثمارات الخاصة على تلك القطاعات. ومن حق المستثمر في ظل الاقتصاد الاسلامي أن يوزع استثمارته طبقا لمستويات الربح القائمة في مختلف القطاعات، طالما أن ذلك لا يتعارض مع مصلحة عامة للمجتمع. ولكن يلاحظ أنه كما سبق فإن الربح أو العائد يحتوى على بنود

وعناصر جديدة في نظر المستثمر المسلم. ومع ذلك فيظل المبدأ العام في تخصيص الاستثمارات هو «معدل العائد المتوقع» وليس سعر الفائدة.والحقيقة أنه في ظل الاقتصاد الوضعي يؤدى «معدل العائد المتوقع» الدور الرئيسي في تخصيص الاستثمارات، وليس سعر الفائدة كما يدعى الاقتصاديون الوضعيون.

وإذن فلا مجال للتخوف من ضياع الاستثمارات واهدارها في غياب سعر الفائدة.

حجم الاستثمارات:

لرأس المال أو الأستثمار سوق يجري فيها عرضه والطلب عليه. فما هي الاعتبارات الحاكمة لعملية العرض والطلب هذه؟ وكيف يمكن زيادة الاستثمارات المعروضة أو المطلوبة؟.

طالمنا سلمنا بأن هناك سعرا لرأس المال فهناك سوق يتحدد فيها هذا السعر، وهناك عرض وطلب يوثران في هذا السعر ويتأثران به. الشأن في ذلك شأن بقية السلع والخدمات

نبذة عن سوق الاستثمار:

في الاقتصاد الوضعي عادة مانجد ثلاثة أنواع للسوق؟ سوق السلع والخدمات، سوق النقود، سوق رأس المال. ويقصد بسوق السلع هي السوق العادية المعهوده، ويقصد بسوق النقود تنظيم عملية عرض وطلب النقود لأجال قصيرة، أو هي سوق الائتمان القصير الأجل، ويقصد عموما بسوق رأس المال سوق الائتمان طويل الأجل بالاضافة إلى التعامل في

الأوراق المالية من أسهم وسندات. مما هو معروف جيدا في علم الاقتصاد.

وفي ظل الاقتصاد الاسلامي. يمكن أن نتصور أن الذي يعرض رأس المال هو الذي يطلبه أى أن يقوم المدخر نفسه بتثمير مدخراته . كما يمكن أن نتصور أن الذي يعرض رأس المال شخص والذي يطلبه شخص أخر، وقد تكون الحالة الثانية هي الحالة الغالبة.

وعموما فيمكننا هنا الاشارة إلى بعض أسواق رأس المال التي اعترف بها الإسلام.

سوق الاسهم:

هذا السوق هو سوق الملكية الكاملة للاستثمارات. بمعنى أن صاحب المشروع الذي يحتاج إلى توسيع لاستثمارته يمكنه أن يشرك معه غيره من أصحاب الفوائض في الملكية التامة للمشروع فهناك إشتراك في المال وفي الادارة والنتائج.

ومن حق الفرد أن يعرض ماله في سوق الأسهم طالما أن هذا المشروع يستثمر في ضوء التعاليم الأسلامية. وفي ظل الضوابط الأسلامية لأنشاء الشركات ولسير حركتها ولانتهائها فإنه يمكن القول إن الكثير من أرباب الفوائض سيقدمون على تغذية هذه السوق التغذية الفعالة. ومن ثم فسوف تجد المشروعات الأستثمارية من يقدم لها ما تحتاجه من موارد وتمويل.

سوق القراض «المضاربة»:

هذه السوق المالية تلبى رغبة فريق كبير من أرباب الأموال وبالمثل من أرباب الأعمال، فقد يكون هناك من الأفراد من يملك الفائض المالي، ولكنه لا يرغب في المشاركة التامة في مشروع ما، خاصة على مستوى إدارته، وإنما يرغب فقط في توظيف ماله وتحقيق عائد اقتصادي منه، مثل هؤلاء الأفراد فتح الاسلام أمامهم هذه السوق، فما عليهم إلا أن يقارضوا أو يضاربوا مشروعا أو شخصا تكون لديه المقدرة على توظيف الأموال مع أحتياجه لها. هنا تكون المشاركة في النتائج، فإن تحقق عائد وزع بينهما بالنسبة المتفق عليها، حيث أن هذا العائد قد تولد أو نتج بفضل المنفعة المتولدة من المال ومن عمل المضارب. وإن لم يتحقق شيء فلا شيء لأى منهما، وكل منهما قد ضاعت منفعة ما قدمه.

وفي ظل سيادة الاقتصاد الإسلامي نتوقع أن تنهض هذه السوق المالية وتؤدى خدماتها الفعالة في الاقتصاد القومي والعالمي. والحلقة المفقودة في هذه السوق في عصرنا الحاضر هي «الثقة» ويوم توجد الثقة لن تكون هناك عقبة أمام فعالية هذه السوق، إذ عندها لن يتخوف صاحب المال على ماله كما لن يجد نفسه مضطرا للتدخل في كل كبيرة وصغيرة في عمل صاحب المشروع، الأمر الذي يزعجه ويجعله يتردد كثيرا في التعامل داخل هذه السوق.

ويمكن أن تمثل هذه السوق في عصرنا هذا في صورة مصارف إسلامية أو وكلاء متخصصين أو شركات متخصصة مهمتها تمكين المال من الالتقاء بالعمل نظير جعل أو أجرة معينة.

وفي داخل هذا السوق نجد قوى العرض وقوى الطلب. كما نجد الجهاز

الحكومي كلاهما له دور في تحديد نسبة العائد التي تعود إلى طرفي العملية.

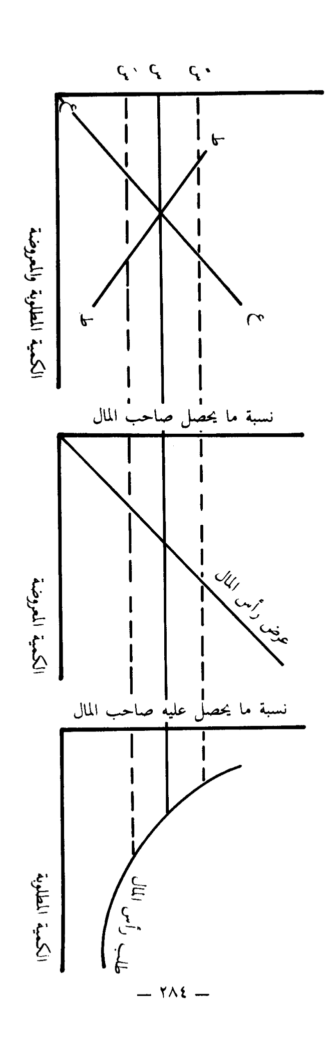
فقد نص الفقهاء على حرية قوى العرض وقوى الطلب في تحديد حصة كل منهما في العائد. وسوف تتفاعل هذه القوى بما يجعلها تستقر على نسبة معينة بالنسبة لكل صناعة.

ومن جهة أخرى فإنه لو كانت الكمية المطلوبة أقل من المعروضة فإن النسبة ستميل إلى صالح الطلب مما يجعله يتزايد والعكس صحيح. كما يتضح من الشكل التالي:[1]

ومن جهة أخرى فإن من حق الدولة أن تتدخل لتحديد هذه النسبة بما يحقق ماتراه من مصلحة حيث أن هذه سوق وأسعار، ومن حقها التدخل في تحديد الأسعار. كما سبق أن أشرنا في فصل سابق.

---

(١) قدم الدكتور منذر قحف شكلا مخالفا مبنيا على أساس الميل الموجب لكل من منحنى العرض ومنحنى الطلب لأنهما يرتفعان معا بتزايد عائد المشروع ويهبطان معا بتناقص عائد المشروع. ص ١٨٩، وهذا اعتبار صحيح ونحن اعتبرنا في هذا الشكل حصص توزيع عائد المشروع بين كل من رب المال والمضارب. ومعلوم انهما متضادان ومعنى ذلك أن عرض وطلب أموال الاستثمار على سبيل المضاربة يمكن أن يأخذ الصورة العامة للعرض والطلب.


الكمية المطلوبة والمعروضة
نسبة ما يحصل صاحب المال
الكمية المعروضة
عرض رأس المال
نسبة ما يحصل عليه صاحب المال
الكمية المطلوبة
طلب رأس المال

سوق السلم:

هذه السوق المالية تستحق المزيد من الاهتمام، لما لها من أهمية متزايدة قد تخفي على الكثير من رجال الأعمال ورجال الأقلام. لقد اهتم الفقه الإسلامي على اختلاف مذاهبه بهذه الصيغة المالية. وبدون الدخول في التفاصيل الفقهية فإنه يمكن القول إنه في هذه السوق يلتقي شخصان أو مؤسستان على أن تدفع إحداهما للأخرى مبلغا من النقود بصورة فورية على أن يكون هذا المبلغ في مقابلة سلعة تحصل عليها المؤسسة المقدمة للمال من المؤسسة الثانية بعد فترة محددة من الزمن. والملاحظ أن هذه العملية ليست من باب القرض ولا المضاربة ولا المشاركة وإنما هي عملية ذات مميزات خاصة، هي من جانب عملية تمويلية، تقدم لصاحب المشروع ما يحتاجه من مال لإقامة استثماراته، وهي من جانب آخر عملية تسويقية أو تبادلية فهي تتضمن تسويق وبيع المؤسسة لبعض منتجاتها. ومعروف أن المشروع كما يحتاج إلى التمويل يحتاج بنفس الأهمية إلى تأمين التسويق والبيع. وسوق السلم يقدم له هذا وذاك. وبالنسبة لصاحب المال فإن هذه السوق تحقق له هو الآخر العديد من المزايا فهو لايدفع ماله بلا أي عائد، وإنما دفعه ليحصل على عائد، وقد أمن له الإسلام حصوله على ذلك، عن طريق تأمين حصوله على ما يحتاجه من سلع في الوقت المناسب وبسعر أرخص نسبيا مما لو اشترى سلعته بطريق الشراء العادى. وربما عند استلامها يكون ثمنها مرتفعا، وربما لايكون معه الثمن عندئذ، وربما لاتكون السلعة موجودة بالقدر الكافي في ذلك الوقت. إذن هي سوق تحقق المنافع لكلا الطرفين. وقد أشار إلى ذلك الإمام ابن قدامة رحمه الله بقوله: «لأن أرباب الزروع والثمار والتجارات

يحتاجون إلى النفقة على أنفسهم وعليها لتكمل وقد تعوزهم النفقة فجوز لهم السلم ليرتفقوا ويرتفق المسلم بالاسترخاص».(١)

وهكذا نجد أن هذه السوق يمكن أن تمتد لمختلف القطاعات الاقتصادية طالما كانت السلع المتفق عليها معلومة معروفة.

وفي عصرنا الحاضر يمكن أن تقوم هذه السوق على أساس الاتصال المباشر بين الطرفين، كما يمكن أن تقوم بها مؤسسات متخصصة مثل المصارف وغيرها تقدم المال اللازم للمؤسسات الاقتصادية المحتاجة،وفي الوقت نفسه تقوم بالاتفاق المبكر مع مؤسسات أخرى تكون في حاجة لتلك السلع. ومن الملاحظ أنه في تلك السوق نجد الاسلام قد ترك تحديد الثمن لقوي العرض والطلب مع مرعاة تحقيق مبدأ العدل فإن حدث ضرر ما، على الدولة أن تتدخل لرفع هذا الضرر، حتى تظل هذه السوق المالية تؤدى دورها. يقول ابن عابدين: «لايجوز أن يجعل الثمن في السلم قليلا جدا لما فيه من الضرر والمظالم وخراب البلاد».(٢)

هذه بايجاز شديد بعض اسواق المال في الاقتصاد الاسلامي، وهي كما نرى أسواق متكاملة كل منها يسد حاجة ما لصاحب المال ولصاحب العمل، كما أنها من ناحية أخرى تعتبر تنافسية إلى حد ما بما يجعلها تقدم أفضل خدمة لعملائها. فأمام كل من الممول والمستثمر الصيغ العديدة، عليه أن يوازن ويقارن بينها حتى يحقق لنفسه أكبر قدر ممكن من العائد.

نخلص من ذلك إلى القول بأنه في ظل اقتصاد إسلامي هناك أسواق

---

(١) المغنى. جـ ٤ ص ٣٠٥ مرجع سابق

(٢) حاشية ابن عابدين .جـ٥ ص ١٦٨ مرجع سابق.

رأسمالية متعددة، من خلالها يمكن أن تتلاقى الكميات المطلوبة والكميات المعروضة من رؤوس الأموال. وأن الأمر عكس ما قد يتصور البعض من أن السوق المالية هي فقط «سوق الائتمان بفائدة» وبدونها لن يكن هناك تمويل ولا استثمار.

الإدخار

الإدخار هو الجزء المتبقي من الدخل بعد الاستهلاك والانفاق الاجتماعي، وعادة ما يتخذ الصورة النقدية ويمكن أن يكون عينيا.

وقد ذهب الاقتصاد الوضعي إلى أن قرار الإدخار مستقل عن قرار الاستثمار، ويتحدد كل منهما في ضوء عوامل مختلفة، كما أن تحليلاته تقوم على أن القائم بهما شخصان، وليس شخصا واحدا .

وفي ظل الاقتصاد الإسلامي نجد أنه إن استقل قرار الإدخار عن قرار الاستثمار في كثير من الحالات إلا أنهما وثيقا الارتباط.

أما عن كون المدخر شخصا غير المستثمر فهذا يتوقف على تحديدنا لمضمون كل منهما. فإذا قلنا إن المدخر هو من لديه مال فائض، فحسب، بغض النظر عن الاستخدامات المزمعه لهذا الفائض، وقلنا أن المستثمر هو من يتولى عملية الأستثمار ويقوم على شأنها، بغض النظر عن ملكية تلك الاستثمارات. إذا قصدنا ذلك فهما شخصان، وليس شخصا واحدا. وقد اعترف الأسلام بذلك من خلال تشريعه لعقود المضاربة والمزارعة والاجارة.

واذا قلنا إن المستثمر هو من يدفع ماله للاستثمار بغض النظر عمن

يتولاه. فالمستثمر عندئذ هو المدخر. ومهما يكن من أمر فقد يكونا شخصا واحدا وقد يكونا شخصين. فقد يجتمع المال والعمل، وقد ينفردا.

ومن باب التحريض على تشغيل الأموال والطاقات وعدم تعطيلها نجد الإسلام لا يستلزم أن يقوم صاحب المال بتثمير ماله بنفسه، ولا يحرم العمل من أن يرد على مال الغير.

يقول الصاوى عن المضاربة: «وكان في الجاهلية فأقره الرسول ﷺ في الإسلام لأن الضرورة دعت إليه لحاجة الناس إلى التصرف في أموالهم، وليس كل احد يقدر على التنمية بنفسه»(١). ويقول ابن قدمة: «ولأن بالناس حاجة إلى المضاربة، فإن الدراهم والدنانير لاتنمي إلا بالتقليب والتجارة. وليس كل من يملكها يحسن التجارة وليس كل من يحسن التجارة له رأس مال، فاحيتج إليها من الجانبين فشرعها الله لدفع الحاجتين».(٢)

ومعنى ذلك أنه يمكن أن يحدث أختلاف بين كل من الادخار المزمع والاستثمار المزمع وإن كان أختلافا طفيفا بفعل ما قدمه الإسلام من ادوات تجعل المدخرات تتجه إلى الاستثمارات دون تسرب. ومن ذلك : فرض الزكاة وتحريم الفائدة، وتحريم الاكتناز، والسماح بدفعها للغير ليقوم على أستثمارها. ومهما قلنا باستقلالية كل منهما إلا أنه مما لاشك فيه أن أحد العوامل الأساسية المحددة للادخار هو مدى إمكانية الاستثمار(٣) حيث لا ادخار لمجرد الادخار.

---

(١) الصاوى ـــ حاشية على الشرح الصغير .جـ ٥ ص ١٨١ مكتبة عيسى الحلبى.
(٢) ابن قدامة ـــ المغنى . جـ٥ ص ٢٦، مرجع سابق.
(٣) د. محمد منذر قحف ـــ الاقتصاد الاسلامي ص ١٢١ مرجع سابق.

الانفاق الحكومي

خلص كينز في تحليله إلى أن الانفاق الحكومي هو الملاذ الأخير أو هو المنقذ الذي يكفل للطلب الكلي حجما يحقق مستوى العمالة الكاملة،وذلك لما تبين له من وجود عقبات موضوعية من صميم النظام الاقتصادي نفسه تحول دون قيام كل من الطلب الاستهلاكي والطلب الاستثماري بتحقيق ذلك.

ومعلوم أننا لانقارن بين الاقتصاد إلاسلامي والاقتصاد الكينزي، فالاقتصاد الكينزي كان معنيا بحالة معينة فقط من الحالات التي تمر بها المجتمعات. ولكن الاقتصاد إلاسلامي يضع نصب عينه مختلف الحالات التي يمكن أن يمر بها المجتمع لا مجرد حالة واحدة.

ومهما يكن من أمر فنحن نقول إن الأنفاق الحكومي في ظل الاقتصاد الاسلامي يتميز عنه في ظل غيره بميزتين على الأقل؛ أنه إنفاق نشط، وإنه إنفاق رشيد. وبوجود هاتين الميزتين نجده عاملا مؤثرا وفعالا في تحديد مستوى الدخل القومي. بيان ذلك:

منذ صدر إلاسلام وعند قيام الدولة إلاسلامية الأولى في المدينة بقيادة المصطفى عليه الصلاة والسلام وكذلك في عهد الخلافة الراشدة نجد فيما يتعلق بالانفاق الحكومي ومداه وطبيعته ظاهرة تستحق التأمل الاقتصادي، تلك أن الدولة إلاسلامية نظرت للمال العام وخاصة الايرادات العامة على أنها ما تحققت إلا ليعاد إنفاقها وبأسر ع مايكون في مصالح المسلمين العامة، دون احتجاز وتأخير. ولقد بلغ الأمر أن كان الخلفاء الراشدون لا يبقون على درهم واحد في بيت المال دون إنفاق. ولقد أثارت هذه القضية فكر علماء المسلمين، فطرح على بساط البحث

تساؤل هام. هل لابد من أنفاق كل الأيرادات العامة على مدار العام؟ أم يمكن الاحتفاظ ببعضها بمثابة الاحتياطي لمواجهة أى طارىء في السنوات المقبلة؟ ومهما يكن من أمر فسوف نرى من خلال الفقرة التالية إلى أى مدى أهتمت الدولة الدولة واهتم الفكر الأسلامي بأهمية الإنفاق الحكومي.

في الحديث الشريف يقول الرسول ﷺ: «لو كان لى مثل أُحدٍ ذهبا لسر نًي أن لاتمر علّى ثلاث ليال وعندي منه شيء إلا شيء أرصده لدَين» متفق عليه.

فاذا انتقلنا إلى الدولة الإسلامية في عهد الخليفة الثاني عمر رضى الله عنه نجد الوقائع التالية «فقد أثار بعض الأفرادمسألة أتساع العطاءات والنفقات العامة الموزعة على الأفراد وعند ذلك قال له عمر: «إنما هو حقهم أعطوه وأنا أسعد بأدائه إليهم منهم بأخذه فلا تحسدني عليه. فإنه لو كان من مال الخطاب ما أعطيتموه، ولكني علمت أن فيه فضلا، ولا ينبغي أن أحبسه عنهم فلو أنه اذا خرج عطاء هؤلاء ابتاع منه غنما فجعله في سوادهم فإذا خرج عطاؤه الثانية اتباع الراس والرأسين فجعله فيها، فإني أخاف أن يليكم بعدى ولاة لايعد العطاء في زمانهم مالافإن بقي أحد منهم أو أحد من ولده كان لهم شيء قد اعتقدوه فيتكئون عليه».[1]

وكان علي كرم الله وجهه يكنس بيت المال كنسا حتى لايتبقى فيه درهم دون إنفاق. وكان يقول لعماله: ليكن همكم عمارة الأرض لااستجلاب الخراج.

---

(١) البلاذرى — فتوح البلدان — ص ٤٥٢ طبعة ليدن ١٩٦٦.

وفي عهد عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه نجده يحرص كل الحرص على أن توجه الايرادات العامة للإنفاق العام الرشيد. ومن ذلك نجد الحوار التالي: «كتب عمر إلى عامله عبد الحميد أن أخرج للناس أعطياتهم. فكتب إليه إني قد فعلت وبقي في بيت المال مال. فكتب إليه أن أنظر كل من ادان في غير سفه ولا سرف فأقض عنه . فكتب إليه: إني قضيت عنهم. وبقي في بيت مال المسلمين مال. فكتب إليه: أن انظر كل بكر ليس له مال فشاء أن تزوجه فزوجه وأصدق عنه. فكتب إليه إني قد زوجت كل من وجدت ، وقد بقي في بيت مال المسلمين مال. فكتب إليه:أن انظر من كانت عليه جزية فضعف عن أرضه فأسلفه ما يقوى به على عمل أرضه فإنا لانريدهم لعام ولا لعامين»[1] نلاحظ الإ صرار على الانفاق العام، مع الأخذ في الاعتبار توجهه إلى مافيه مصلحة المسلمين. ونجده يقول لعامله الذي طلب منه المزيد من الانفاق على كسوة البيت: «إني رأيت أن أجعل ذلك في أكباد جائعه فإنهم أولى بذلك من البيت[2]» وكانت تلك هي السياسة المالية في عهد المأمون عهد الازدهار الإسلامي؛ الاقتصادي والعلمي. فقد كتب طاهر ابن الحسين لابنه عبد الله بن طاهر لما ولاه المأمون على مصر وثيقة يعمل بها، جاء فيها «واعلم أن الأموال إذا اكتنزت وادخرت في الخزائن لاتنموا، وإذا كانت في صلاح الرعية وإعطاء حقوقهم وكف الأذي عنهم نمت وذكت وصلحت به العامة... فليكن كنز خزائنك تفريق الأموال في عمارة الإسلام وأهله»[3].

---

(١) ابو عبيد ــ الأموال ص ٣٥٧ مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٦١

(٢) حلية الاولياء جـ ٥ ص ٣٦١

(٣) ابن خلدون ــ المقدمة ص ٣٦١

ويقول ابن خلدون: «إن الدولة والسلطان هي السوق الأعظم للعالم، ومنه مادة العمران فإذا أحتجن السلطان الأموال أو الجبايات أو فقدت فلم يصرفها في مصارفها قل حينئذ ما بأيدي الحاشية والحامية وانقطع أيضا ما كان يصل منهم لحاشيتهم وذويهم، وقلت نفقاتهم جملة، وهم معظم السواد، ونفقاتهم أكثر مادة للأسواق ممن سواهم فيقع الكساد حينئذ في الأسواق وتضعف الأرباح في المتاجر»[١].

والواقع أن إلاسلام لم يهتم بمجرد تكبير حجم الانفاق الحكومي، بل انصرف اهتمامه أيضا إلى كون الانفاق الحكومي على أعلا درجة من الرشد. يقول القرافي: «يجب على الولي بذل الجهد فيما هو أصلح للمسلمين. فإن فكر واستوعب فكره في وجوه المصالح، ووجد بعد ذلك مصلحة هي أرجح للمسلمين وجب عليه فعلها وتحتمت عليه ويأثم بتركها... وكذلك قولهم إن تفرقة أموال بيت المال موكولة إلى خيرته، معناه أنه يجب عليه أن ينظر في المصالح، ويجب عليه تقديم أهمها فأهمها ويحرم عليه العدول عن ذلك، ولا خيرة له في ذلك، وليس له أن يتصرف في أموال بيت المال بهواه وشهوته، بل بحسب المصلحة الراجحة والخالصة»[٢] ويقول أيضا: «وبهذه القاعدة قال الشافعي لا يبيع الوصي صاعا بصاع لأنه لافائدة في ذلك. ولا يفعل ذلك الخليفة في أموال المسلمين»[٣].

---

(١) نفس المصدر ص ٢٨٦

(٢و٣) القرافي — الفروق جـ ٣ ص ١٧ جـ ٤ ص٣٩ على الترتيب دار المعرفة بيروت

المبحث الثاني: توازن الدخل القومي وتقلباته

في هذا المبحث نعرض عرضا كليا لمسألة توازن الدخل ولمسألة التقلبات التي تعتريه.

واحتمالات مستوى توازنه ثلاثة؛ توازن قبل مستوى العمالة الكاملة، وتوازن بعد مستوى العمالة الكاملة، وتوازن عند مستوى العمالة الكاملة. فأى الاحتمالات هو ممكن الحدوث عادة في الاقتصاد إلاسلامي؟.

كما أن تقلبات مستوى الدخل القومي قد تكون تقلبات أنكماشية أو تقلبات تضخمية . فهل ترد تلك التقلبات على الدخل في ظل اقتصاد إسلامي؟ وكيف تواجه عند ورودها؟ ولا شك أن بحثنا لتلك المسائل يتطلب أن نعرض أولا لمسألة «معنى العمالة الكاملة».

العمالة الكاملة: Full Employment

تعرف العمالة الكاملة بأنها الحالة التي يصل فيها الاقتصاد القومي إلى الحد الأقصي من الانتاج الذي تنتجه عوامل الانتاج المتاحة.

كما يمكن أن تعرف بأنها «الحالة التي تصبح فيها مرونة عرض المنتجات في الاقتصاد القومي بالنسبة لما يحدث في حجم الطلب الفعلي صفرا».

وبالطبع فلن يحدث توظف بنسبة ١٠٠٪ خاصة بالنسبة لعنصر

العمل، وإنما هناك قدر من البطالة الاحتكاكية يمكن أن يتواجد في أى وقت، ويظل يصدق على المجتمع حالة العمالة الكاملة [1].

ومعروف أن شتى الاقتصاديات تسعي إلى تحقيق العمالة الكاملة، أو على الاقل تقترب منها، طالما أن ذلك لم يتعارض مع أهداف أخرى للمجتمع قد لا تقل أهمية عن العمالة الكاملة.

المستوى التوازني للدخل القومي ومستوى العمالة:

ذهب الاقتصاد الكلاسيكي إلى أنه كوضع عام وعادي يتوازن الدخل القومي عند مستوى العمالة الكاملة. وقد قام ذلك الاعتقاد على عدة مقدمات، منها: سيادة المنافسة الكاملة، وعدم تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي، واقتصار النقود على وظيفة وسيط للمبادلة دون أن تكون أداة للاكتناز ومخزنا للقيم، وحرية تحرك الأجور. وجاء كينز وفند تلك النظرية التقليدية في العمالة، وذهب إلى أن مستوى التوازن ليس بالضرورة يكون عند مستوى التوظيف الكامل. فقد يكون أقل وقد يكون أعلى. ومرجع اختلاف النظريتين هو أختلاف الفروض التي قامتا عليها. وفي الحقيقة إن الواقع الذي عاش فيه الكلاسيك يؤيد ماذهبوا إليه كما أن الواقع الذي عاش فيه كينز يؤيد ما نادي به[2]. فالخلاف في جوهره خلاف زمان ومكان. ومهما يكن من أمر فنحن هنا بصدد مناقشة مستوى التوازن في ظل اقتصاد إسلامي.

---

(١) Peterson, op Cit., pp. 83. FF

د. أحمد جامع النظرية الاقتصادية. جـ٢، ص ٣٧٨ وما بعدها، مرجع سابق.

(٢) د. أحمد جامع النظرية الاقتصادية جـ٢ ص ٤٠٢ مرجع سابق.

نحن نقول إن هناك اتجاها قويا لتحقيق التوظف الكامل في ظل اقتصاد إسلامي.

برهان ذلك:

١ ــ الانفاق الاستثماري انفاق قائم طالما هناك فرصة أو مجال للاستثمار ويظل حجم الاستثمار يتزايد حتى تصل الربحية إلى الصفر أو ما يقاربه. ومعنى وصول الاستثمارات إلى تلك الدرجة هو توظيف الموارد والطاقات إلى أقصى مدى ممكن. ومرجع ذلك عدم وجود سعر للفائدة وفرض للزكاة على الموارد المعطلة، وتحريم تعطيل الأموال وحرمان العامل القادر على العمل من أى تحويلات مالية حكومية أو خاصة. وفتح المجال أمام صاحب المال ليقوم غيره بتثميره وعدم الاقتصار على قيامه بنفسه بتثميره.

٢ ــ الانفاق الاستهلاكي برغم أنه يقل أو يتوقف قبل الوصول إلى مستوى التوظف الكامل إلا أنه من ناحية أخرى هناك تغذية مستمرة للانفاق الاستهلاكي للفئات قليلة الدخل، فلها حد الكفاية.

ومعني ذلك وجود طلب استهلاكي نشيط بصفة مستمرة.

٣ ــ النقود في نظر الإسلام هي مقياس للقيم ووسيط للمبادلة في المقام الاول ولا تستخدم أداة للاكتناز. ولكن يمكن الاحتفاظ بها بهدف المعاملات. ويقل الاحتفاظ بها بهدف الاحتياط وينعدم الاحتفاظ بها بهدف المضاربة على الأسعار. ومعنى ذلك أن هناك تمويلا مستمرا متدفقا من أرباب الأموال لأرباب الأعمال.

وأن عملية التسربات هي في أضيق نطاق.

٤ ــ هناك الانفاق الاجتماعي وهو يودى دورا هاما في رفع مستوى الانفاق القومي، ذلك أن المسلم لاينفق على استهلاكه فحسب ولا على استثماره فحسب بل هناك ــ كما سبق القول ــ قناة أساسية تزداد اتساعا بزيادة الدخل هى الانفاق الاجتماعي بشتى صوره، سواء في شكل انفاق استهلاكي أو انفاق استثماري.

٥ ــ هناك القيود الحادة على الصور الاحتكارية في الاسواق وفتح المجال أمام تحقيق ما يمكن تحقيقه من شروط السوق التنافسية. وكما أن هناك عدم السماح بتدني مستوى الأجور فهناك أيضا عدم السماح بقيام تكتلات عمالية بفرض ما تراه من أجور مهما كان فيها من مغالاه.

٦ ــ الانفاق الحكومي يؤدى دوره النشط في الاقتصاد القومي، وهو كفيل بضخ المزيد من الانفاق إلى تيار الانفاق القومي، ومن ثم تحقيق المزيد من الدخول، ومن ثم تأمين مستوى مرتفع من الطلب الاستهلاكي.

٧ ــ اعتبار العالم الإسلامي كله دارا واحدة ووطنا واحدا، يحق للمستثمر أن يستثمر في أى مكان فيه. ومعنى ذلك وجود المزيد من الفرص الاستثمارية المربحه، بالاضافة إلى تحفيز الإسلام بوجه عام لتكاثر السكان وحثه على المزيد من التقدم العلمي، كل ذلك يقدم فرصا جيدة لتحقيق الأرباح، ومن ثم الاقبال على الاستثمارات.

هذه نبذة عن الاعتبارات التي تجعلنا نقول إن قيام توازن للدخل القومي قبل مستوى العماله الكاملة أمر نادر الحدوث.

ولكن ماذا عن مستوى التوازن بعد العمالة الكاملة؟

بالرغم من أن هذه الحالة لو أخذت بمعناها الدقيق فإنها حالة

فرضية بحتة. فليس هناك مجتمع حقق العمالة الكاملة ثم بعد ذلك ظل مستوى الدخل النقدي يرتفع حتى توازن واستقر في مرحلة أعلى من مستوى العمالة الكاملة ومع ذلك وبفرض حدوثه في ظل الاقتصاد الغربي. فإنه نادرا مايحدث في ظل الاقتصاد الاسلامي.

ومرجع ذلك «أولا» تناقص الميل الحدي للاستهلاك عند المستويات العليا من الدخل. أو بعبارة أخرى هناك ضوابط وقيود على الانفاق الاستهلاكي تجعله دائما في مستوى الكفاية.

و«ثانيا» أن الانفاق الاستثماري مربوط بوثوق بمقدار المدخرات الحقيقية في المجتمع لا بمقدار المدخرات المفتعلة عن طريق الجهاز المصرفي وما يقدمه من قروض وأئتمان. ومعنى ذلك أن الاستثمارات مربوطة بالمدخرات الحقيقية مما يضع شبه فرامل على أنطلاقها بغير حدود.

و«ثالثا» هناك الانفاق الحكومي. وحيث أنه يؤدي دورا أساسيا في الاقتصاد القومي فإن الدولة يمكنها به أن تحد من حجم الانفاق القومي ــ وهناك من جهة أخرى مايمكن للدولة من فرضه من ضرائب بل ومن المنع الاداري لبعض الاستثمارات. كل ذلك يحد من الانفاق القومي، ومن ثم من وجود توازن فوق مستوى العمالة الكاملة.ومعنى ذلك ببساطة عدم وجود مايبرر قيام توازن للدخل القومي بعد مستوى العمالة الكاملة.

نبذة عن التضخم:

مشكلة التضخم معقدة متشعبة الجوانب والأبعاد. وهنا نعرض عرضا كليا ومجملا لهذه المشكلة. لا نجد اتفاقا بين رجال الاقتصاد حول تعريف التضخم. ومع ذلك فهناك ظاهرة اقتصادية تلقى قبولا عاما بين المفكرين على أساس أن وجودها يعنى وجود التضخم وتلك هي الارتفاع المتواصل والسريع في مستويات الأسعار. ولايعني ذلك أن كل ارتفاع سعرى يعتبر تضخما حقيقيا، كما لا يعني ذلك أنه طالما هناك تضخم فهناك لا محالة أرتفاع فى الأسعار، فقد يحدث التضخم وتكبت أعراضه (١).

وقد فرق كينز بين حالتين؛ حالة ما بعد مستوى العمالة الكاملة. وحالة ما دون مستوى العاملة الكاملة.وقد ذهب إلى أن التضخم الحقيقي هو ما يظهر في الحالة الأولى، أما ما يظهر في الحالة الثانية فهو شبه تضخم أو هو لايعتبر تضخما. ومعنى ذلك أن التضخم هو الزيادة السعرية المجردة عن أى زيادة في حجم الناتج أو العمالة أما الزيادة السعرية المصحوبة بزيادة مافي حجم الناتج أو العمالة فإنها لا تعتبر تضخما، وإنما هي شبه تضخم. ومع ذلك ومن حيث أن الحالة الثانية هي الحالة العادية والسائدة في مختلف الاقتصاديات حيث نجد الارتفاع المتزايد في مستويات الأسعار رغم عدم تحقق العمالة الكاملة. فإننا سنوليها هي اعتبارنا في هذا العرض الكلي بصفة أساسية وسوف نعتبرها بابا من أبواب التضخم أو هي التضخم الواقعي — إن صحت التسمية — حيث أنها هي المشاهدة في الحياة العملية. ومهما يكن من أمر فإن دراسة التضخم هي في جوهرها دراسة في ديناميكية تكون الأثمان وتغيرها (٢). إذن هناك تيار

(١) Peterson op Cit., PP. 463 - 464

(٢) بنت هانس مشكلات التضخم في البلاد الصغيرة ترجمة د. صلاح الصيرفي ص ١ معهد الدراسات المصرفية القاهرة

سلعي وخدمي وتيار نقدي، كل منهما يطارد الأخر. فإذا زاد التيار النقدي أرتفعت الأسعار وكنا بصدد التضخم وإن نقص التيار النقدي هبطت الأسعار. وكنا بصدد والانكماش.

ترى ماالذي يسبب هذا الاختلال الذميم؟ إن البحث الاقتصادي لا يعني بمسألة زيادة الأسعار في حد ذاتها بقدر ما يعنى بالتعرف على أسبابها ومصادرها، حتى يتأتى مواجهتها وعلاجها.

والواقع أن التضخم ليس وحيد السبب، بل هو متعدد الأسباب، أو إن شئت فقل هو دالة لعدة متغيرات. والواقع أيضا أن ما يعتبر سببا أصيلا للتضخم قد ينقلب في بعض المراحل إلى نتيجة، مما يزيد في تعقيد المسألة. ومع ذلك فقد حاول الاقتصاديون التعرف على مصادر هذا الاختلال وتوصلوا في ذلك إلى مصدرين؛ «اولا» جذب الطلب أو فائض الطلب: هنا يكون سبب الارتفاع السعري هو تغير الطلب بزيادة لم يتمكن العرض من المواءمة معها كليا أو جزئيا. والطلب الكلي يرجع تغيره بالزيادة إلى العديد من الأسباب، منها زيادة الانفاق الاستثماري إما لارتفاع معدل الربحية أو لانخفاض معدل الفائدة، ومنها زيادة الأنفاق الاستهلاكي لسبب من الأسباب، وإما زيادة الانفاق الحكومي أو تخفيض في أسعار الضرائب.

«ثانيا» دفع التكلفة أو التضخم التلقائي: ويقصد به أرتفاع في الأسعار،لايكون سببه زيادة في الطلب. وترجع أسباب التضخم هنا عادة إلى أرتفاع التكلفة. ومن ثم ترتفع الأسعار. وارتفاع تكلفة السلعة قد يرجع إلى ارتفاع أسعار المواد الأولية أو الوسيطة، وقد يرجع إلى زيادة في معدلات

الأجور نتيجة لضغط نقابات العمال. كما قد ترجع إلى تعمد أصحاب المشروعات رفع هامش الربح الذي يسعون للحصول عليه.

هذا هو التضخم وتلك مصادره كما عرفها الاقتصاد الوضعي. ترى أى نو ع من التضخم يمكن أن يرد على الاقتصاد الإسلامي؟ للاجابة على هذا التساؤل نستعرض أسباب أو مقدمات كل من تضخم الطلب وتضخم التكلفة لنتعرف على مدى إمكانية تعايشها ووجودها في الاقتصاد الإسلامي.

تضخم فائض الطلب: قلنا إن أسبابه هي زيادة في الانفاق الاستهلاكي أو الانفاق الاستثماري أو الانفاق الحكومي.

وبالطبع فإن أيا من هذه الانفاقات لن يتم دون وجود نقود تستخدم في الطلب أو في الانفاق. ومعنى ذلك أنه دون وجود هذه النقود بكمية متزايدة لن يتأتى للطلب أن يتزايد، وسواء في ذلك النقود الورقية أو النقود الأئتمانية. وسواء في ذلك الطلب على سلع الانتاج أو على الأصول المالية.

وقد عبر عن ذلك فالرس بمتطابقة اصبحت مشهورة بـ «قانون فالرس» وهي:

فائض عرض النقود = فائض الطلب على الاصول المالية + فائض الطلب على السلع الاستهلاكية + فائض الطلب على عناصر الانتاج.

والذي يعنينا هنا أنه لو استطعنا التحكم في العرض الكلي للنقود فإننا نمسك بأيدينا بعامل أساسى من عوامل التضخم وإن لم يكن بمفرده كافيا. إذ قد لايزيد العرض الكلي للنقود ومع ذلك نجد تزايدا في الانفاق.

وعلى أية حال لنستعرض قنوات الانفاق الكلي قناة قناة لنرى إلى أى مدى يمكن وجودها في ظل اقتصاد إسلامي.

الانفاق الاستهلاكي:

في نظرنا أن الزيادات الكبيرة والمستمرة في الانفاق الاستهلاكي غير واردة. وذلك لان الانفاق الاستهلاكي في إلاسلام غير مرتبط بالدخل بمفرده كما أنه غير مرتبط بتغيرات الأسعار بمفردها من جهة أخرى، وإنما هو محصلة العديد من الاعتبارات المجموعة في «مستوى الكفاية» وإذن فلا ترد عليه التطورات الديناميكية الكبيرة. ومعنى ذلك أن زيادة الاستهلاك إما أن ترجع إلى تزايد في الدخل أو إلى تغير في نسب توزيع الدخل بين وجوه الانفاق المختلفة. وإذا حدث تزايد في الدخل فيمكن أن يتزايد الاستهلاك كما يمكن ألا يتزايد.

وإذا لم تحدث زيادة في الدخل فإن أى زيادة في الانفاق الاستهلاكي للفرد المسلم تعنى انقاص إما الانفاق الاستثماري أو الانفاق الاجتماعي أو هما معا. وبفرض حدوث ذلك فإن زيادة الانفاق الاستهلاكي يلغيها نقص الانفاق في الوجوه الأخرى. وإذن فلن يتزايد بصورة ملموسة الإنفاق الكلي.

خلاصة القول إننا نرى أن الانفاق الاستهلاكي لن يكون مصدراً ذا بال من مصادر التضخم في اقتصاد إسلامي. ومصدر ذلك أن التغيرات الدراماتيكية في مستوى الانفاق الاستهلاكي غير واردة.

الانفاق الاستثماري:

في نظرنا يمكن أن يرد ذلك على أقتصادنا الاسلامي، ومع ذلك فهناك

مايجعله ضئيل الأثر. ومرجع ذلك الضوابط التي تضبط عملية الاستثمار من اتباع الاولويات من جهة، وتحقيق قدر معقول من التنو ع من جهة أخرى، وترشيد النفقات من جهة ثالثة. ومعنى ذلك أنه في الغالب سوف يخلق «يوجد» عرضا في السلع والخدمات، وإذن فهو زيادة في العرض كما أنه زيادة في الطلب.

يضاف إلى ذلك أن تمويل الاستثمارات في ظل الاقتصاد الإسلامي هو الآخر له ضوابطه، خاصة إذا ما أخذنا في الحسبان عدم ترك النقود الائتمانية لمصارف تجارية خاصة تصدرها، وإذا ما حدث ذلك فهو في نطاق من القيود والسيطرة الدقيقة. ومعنى ذلك أن التمويل في حقيقته تمويل بمدخرات حقيقية. وإذن فهو سحب من قوة شرائية قائمة ثم إعادة طرحها، والنتيجة إذن أثر غير بين في رفع مستوى الأسعار.

ومع ذلك فلنسلم بإمكانية حدوث ارتفاع في الاسعار في تلك الحالة. ولكنه من جهة ارتفاع محكوم، ومن جهة أخرى فهل كل ارتفاع سعرى هو تضخم؟؟.

الانفاق الحكومي:

يعتبر الانفاق الحكومي أحد المصادر الأساسية إن لم يكن أهمها في إحداث فائض في الانفاق الكلي. ومصدر ذلك أن الحكومة خاصة الحكومة الأسلامية ملزمة بالانفاق على الكثير من المجالات الاقتصادية والاجتماعية. هذا بالاضافة إلى مايمكن أن يحدث من أسراف وتبذير في الانفاق الحكومي.

وبسبب هذه الإمكانية المتزايدة أمام الانفاق الحكومي لتزايده فقد

وضع الإسلام العديد من القيود والضوابط التي تحد من هذه الأمكانية إن لم تلغها كلية. ومن ذلك:

١ ـــ الانفاق الحكومي مربوط ربطا وثيقا بالحاجة الحقيقية العامة. وفي ذلك يقول عمر رضى الله عنه في المال العام «...ولكم علّى إذا وقع في يدى الا يخرج منها إلا بحقه» و مسألة التوظيف خاضعة لمعايير موضوعية. والدولة في الاسلام ليست مسئولة عن توظيف كل فرد بصورة مباشرة ولكنها مسئولة عن فتح الفرص وتسهيلها للأفراد. ولذلك قال العلماء إنه إذا كان توظيف فرد يكفي لاداء عمل ما،فلا يجوز للحاكم أن يوظف فيه فردين، ومتى تم التوظيف فإن الأجر مربوط بالخدمة من جهة وبتكلفة المعيشة من جهة أخري. ومعنى ذلك وجود ضوابط على الانفاق العام في مجال الأجور.

أما المجالات الأخرى غير الأجرية مثل الأثاث والخدمات المعاونة والمكاتب وغير ذلك فهي أشد ما تكون إحكاما لدى مجتمع تلتزم حكومته بمبادئ الإسلام.

٢ ـــ الانفاق الحكومي من أهدافه تحقيق الاستقرارالاقتصادي. ومتي كان الأمر كذلك فمن غير المتوقع أن يستخدم لتحقيق الارتفاع التضخمي في الأسعار. خاصة وأن مبادىء الاسلام ترفض الارتفاع غير الموضوعي في مستويات الاسعار.

وهكذا نصل إلى القول بأن التضخم النابع من جذب الطلب هو قليل الحدوث، وإذا حدث فهناك كل من السياسة المالية والسياسة النقدية وغيرها تقف في مواجهته.

تضخم دفع التكلفة:

ظاهرة ارتفاع التكاليف من حيث ذاتها يمكن حدوثها في ظل اقتصاد إسلامي. وقد حدثت على مر العصور. وليس كل ارتفاع في التكاليف يعد تضخما، ويعد شرا تجب محاربته مهما كان مستواه.

ومع ذلك فهناك من الادوات ما قدمها الاقتصاد الاسلامي ليحيل بها بين الاقتصاد وارتفاع التكاليف. ومن ذلك تحريم وحظر الاحتكار. ونحن نعلم أن الاحتكار يعتبر من كبار مصادر تضخم التكلفة. وبزواله يزول مصدر كبير للتضخم. ومن ذلك تحريم كافة العمليات التبادلية التي من شأنها رفع الأسعار مثل بيع النجش، والبيع على البيع، وبيع الحاضر للباد، وبيع الشيء قبل قبضه. وعدم وجود سعر الفائدة، وعدم السماح بالارتفاع غير الموضوعي للأجور، خاصة متى ما ظهر ذلك من تكتل عمالي، فإذا أضفنا إلى ذلك مسئولية الدولة عن توفير المهن والحرف والتخصصات المطلوبة إذ أن ذلك يدخل في باب فرض الكفاية. ومن جهة أخرى فهناك تحريض للأيدي العاملة على العمل . فليس هناك مجال للبطالة الأختيارية، حيث لايمنح من يرتكب ذلك أى تحويلات مالية، حكومية أو خاصة. واخيراًفإن موقف الاقتصاد الإسلامي من بنود التكلفة وضغطه عليها كما يظهر من عدم سماحه بالجمع بين الأجر والربح لعنصر الانتاج الواحد، وكما يظهر من عدم حسبانٍ لرأس المال المملوك لصاحبه أى عائد مخالف للربح الذي يحصل عليه صاحبه. كل ذلك يجعلنا نتوقع أنه لن تكون هناك ضغوط تضخمية ناجمة عن دفع التكلفة في ظل إقتصاد إسلامي. وبفرض حدوث شيء من ذلك في بعض الحالات، فإن الاقتصاد الإسلامي يمتلك من الأدوات مايكفل مجابهة مثل تلك الحالات وعدم تركها تركض وتتضخم.

الانكماش:

إذا كان التضخم هو ضغط متزايد من جانب الطلب أو من جانب النقود على جانب العرض أو السلع والخدمات، فإن الانكماش هو الحالة العكسية، فهو ضغط من جانب العرض أو السلع والخدمات على الطلب أو على التيار النقدي.

وإذا كانت نتيجة التضخم هي أرتفاع الأسعار فإن نتيجة الانكماش هى هبوط الأسعار.

وإذا كان ارتفاع الأسعار بلا حدود ولا ضوابط ضارا فإن انخفاض الأسعار بلا حدود هو الآخر ضار.

وعلينا أن نلاحظ أن الانكماش عادة ما يتولد عن أو يعقب تضخما. وقد قال علماء الاقتصاد عن الدورة الاقتصادية إن الانكماش هو مرحلة في الدورة تعقب مرحلة الرخاء، حيث تزايد النشاط الاقتصادي وارتفاع الاسعار.

ومعنى ذلك أنه إذا استطعنا ان نتفادي التضخم أو بعبارة أصح الرخاء المبالغ فيه فيمكن أن نتفادي الانكماش.

ترى ماهي الأسباب التي تجعل العرض يزيد عن الطلب زيادة تؤدى إلى انكماش حجم الناتج وحجم العمالة؟.

بالرغم من أنه من الصعب الإجابة عن هذا التسأول، لتعدد ما يمكن اعتباره سببا لذلك، بالرغم من ذلك فإنه يمكن القول إن ذلك يرجع ضمن ما يرجع إلى توقع متفائل بمزيد من الطلب، ثم يأتي المستقبل بغير ذلك.

كما يرجع إلى تدنى الأجور مما لايسمح باستهلاك السلع المنتجه ، كذلك فقد يرجع إلى أنتاج سلع غير مرغوبة. ومهما يكن السبب فإننا نرى أنه كما أن ورود التضخم أمر قليل الحدوث وقليل الاحتمال فكذلك الانكماش. ومرد ذلك العديد من الاعتبارات التي منها؛ تأمين مستوى الأجور الذي يتفق والانتاجية وكذلك يتفق وتكاليف المعيشة. يضاف إلى ذلك أن العرض أو الانتاج محكوم باعتبارات الحاجة الحقيقية، ومن ثم فإن كل ناتج إنما ينتج لأنه مطلوب. يضاف إلى ذلك وجود التيار المالي المتدفق من الفئات عالية الدخل إلى الفئات عديمة أو قليلة الدخل. هذا بالاضافة إلى الانفاق الحكومي. مع ملاحظة ترشيد العرض وتنوعه، وعدم السماح بالاكتناز، وباختزان النقود للمضاربات السعرية. كذلك فهناك الضرائب وهناك نسب توزيع الأرباح. كل ذلك يمكن أن يجعل حدوث الانكماش قليلا أو نادرا، ومتى حدث فهناك ما يمكن أن يواجه به.

الخلاصة أننا ننطلق من موقف مبدئي هو أ ن الشئون الاقتصادية في المجتمع الإسلامي منظمة تنظيما جيدا، وأن دور الحكومة دور نشط وفعال في المجال الاقتصادي. وأن القيم والاطار الثقافي والاجتماعي تعمل في صف المزيد من ترشيد ا لحركة الاقتصادية. ومتى سلمنا بذلك فلا عجب إن قلنا إنه في ظل تحقيق تلك العوامل يندر حدوث تضخم أو انكماش. مع ملاحظة إمكانية وجود ارتفاع في أسعار بعض السلع والخدمات وإمكانية زيادة عرض بعضها. ولكن تلك تظل حالات عابرة. والاقتصاد الاشتراكي قد نجا إلى حد كبير من هذين المرضين، مع أنه لا يمتلك مثل ما يمتلك الاقتصاد الإسلامي من أدوات.

الفصل الثاني
النقود والسياسة النقدية

في هذا الفصل نعرض لبعض جوانب النقود في أطار الاقتصاد الإسلامي. محاولين الإجابة على بعض التساؤلات الاساسية في النظرية النقدية والتي منها وظائف النقود وطبيعتها. وهل هناك مادة معينة للنقود، وهل النقود سلعة أم وسيلة للحصول على السلعة. ثم تنظيم الكميات المطروحة منها. والدوافع التي تدفع الأفراد لطلبها. وأخيرا نتعرض لموضوع قيمة النقود وما يعتريها من هبوط وارتفاع. والاساليب التي يمكن بها مواجهة مثل هذه التغيرات [1].

* * *

(١) كنا نود بحث السياسة النقدية ولكن لشدة ارتباطها بالنظام المصرفي رأينا عدم التعرض لها هنا بأمل أن نخصص لها دراسة مستقلة.

المبحث الأول: طبيعة النقود ووظائفها

ليس هناك ما يبرر الانشغال بالتعرف على تعريف للنقود، وقد يكون في التعرف على وظائفها وأهميتها وطبيعتها ماهو أهم وأكثر إفادة.

وظائف النقود:

من خلال تتبع النصوص والأحكام الأسلامية يمكن التعرف على وظائف النقود في ظل الاقتصاد الإسلامي. قال تعالى: ﴿ وشروه بثمن بخس دراهم معدودة وكانوا فيه من الزاهدين﴾ [1] وقال تعالى: ﴿ والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم﴾[2]. وقال ﷺ ما معناه «بع هذا التمر بذهب أو فضة واشتر بها تمرا آخر» قال هذا لمن أجرى مقايضة بين نوعين من التمر مفاضلة. وقال ابن رشد: «المقصود من النقود المعاملة أولا لا الانتفاع، أما المقصود من العرض فهو الانتفاع أولا لا المعاملة. وأعنى بالمعاملة كونها ثمنا» [3] وقال ابن القيم. «إن الدرهم والدنانير أثمان المبيعات، والثمن هو المعيار الذي به يعرف تقويم الأموال» [4].

---

(١) سورة يوسف: الآية رقم ٢٠

(٢) سورة التوبة: الآية رقم ٣٤

(٣) بداية المجتهد. جـ١ ص ٢٥١

(٤) اعلام الموقعين جـ٢ ص ١٥٦ مرجع سابق

ويقول السرخسي: «الذهب والفضة خلقا جوهرين للأثمان لمنفعة التقلب والتصرف»[1] ويقول ابن قدامة: «والاثمان هي الذهب والفضة وهي قيم الأموال ورأس مال التجارات وبها تحصل المضاربة والشركة، وهي مخلوقة لذلك فكانت بأصلها وخلقتها كمال التجارة المعد لها»[2]

ويقول النيسابوري: «وإنما كان الذهب والفضة محبوبين لأنهما جعلا ثمن جميع الأشياء فمالكهما كالمالك لجميع الأشياء»[3].

هذة قلة من كثرة من أقوال العلماء في النقود. ومنها نستلخص أن وظائف النقود هي:

١ ــ كونها وسيطا للمبادلة. فهي «أثمان المبيعات» أو هي «وسائل للمثمنات» [4] ومعنى كونها ثمنا أنها وسيط لمبادلة المبيعات ووسيلة للحصول عليها.

٢ ــ كونها مقياسا للقيم. فهي المعيار والمقياس الذي تقوم به الأموال، وتعرف بها ماليتها. وكل ماعداها من الأموال يقوَّم بها ولا تقوَّم هي به. يقول الموصلي: «ولا يحتاج في التصرف فيهما إلى التقويم والاستبدال» ويقول ابن القيم: «... ولا يكون ذلك إلا بثمن تقوم به الأشياء.. ولا يقُوَّم هو بغيره».

---

(١) المبسوط. جـ٢ ص ١٨٤

(٢) المغنى جـ٢ ص ٦٢٥

(٣) غرائب القرآن جـ٢ ص ١٦٢

(٤) هذه هي عبارة القرافي. انظر الفروق جـ٣ ص ٢٥٠

إذن هي أداة للحساب والتقويم، كما أنها وسيلة للحصول على السلع والخدمات.

٣ ــ أما أنها أداة للمدفوعات الآجلة. فتلك وظيفة مشتقة أو تابعة للوظيفة ا لأولى وهي كونه ثمنا أو وسيطا في المبادلة. حيث أن المبادلة قد تتم نقدا أو تتم مع تأجيل الثمن.

٤ ــ أما كونها مخزنا للقيم، فإن كان المقصود بها قابلية النقود للادخار بمعنى الاحتفاظ بها لفترات زمنية مقبلة بهدف اجراء المعاملات بها مستقبلا فلا شك أن النقود ــ من حيث طبيعتها ــ أكثر الأموال قابلية لذلك. أما إن كان المقصود بها أنها أداة للاكتناز واعتبارها أصلا ماليا يثمر بنفسه منفردا ويتخذ ويطلب لتحقيق ذلك فهذه وظيفة غير معترف بها شرعا.

كذلك إذاأعتبرت في ذاتها مشبعة لحاجة خاصة إشباعا مباشرا بحيث يطلبها الفرد ويتمسك بها لذاتها لا لانفاقها واستخدامها في الحصول على السلع والخدمات. فإن ذلك غير معترف به شرعا. وسنعود لبحث تلك النقطة في فقرة قادمة.

طبيعة النقود:

يتفرع البحث في طبيعة النقود إلى فرعين. أولا طبيعة المادة المتخذ منها النقد، وثانيا الطبيعة المالية للنقود وهل هي مال أو وسيلة للحصول على المال؟ وإذا كانت مالا فهل هي سلعة أم غير سلعة؟وما الذي يترتب على ذلك؟

أولا مادة النقود:

هل يشترط في النقود أن تكون من مادة معينة أم يجوز أن تكون من أية مادة؟.

هناك اتجاه إسلامي يرى أن النقود هي ما كانت من الذهب والفضة فقط. بحيث لا يصدق اسم «النقد» على أية عملة متخذة من غيرها. وقد أعتمد هذا الاتجاه على أنهما خلقا للنقدية أصلا، وماعداهما خلقا للانتفاع المباشر أساسا. وكذلك فقد ربط الاسلام الكثير من أحكامه وتشريعاته بالنقود الذهبية والفضية. ففيهما الزكاة بأعينهما. ومن غيرهما من أموال الزكاة يمكن أن تجبى الزكاة بهما. وكذلك فقد ربطت الدية والربابهما.

وهذا الاتجاه لاينفي وجود عملات أخرى تتخذ من غير الذهب والفضة ولكنها تسمى «فلوسا» ولا تسمى نقودا. ومن جهة أخرى فإنها طبقا لهذا الاتجاه لاتجرى عليها أحكام النقود.

وهناك أتجاه إسلامي مقابل ذهب إلى عدم اشتراط كون النقود من مادة الذهب والفضة، بل المعول عليه تحقق القبول العام لها، واصطلاح الناس على أتخاذها نقدا، سواء كانت من معادن أخري أو من ورق أو من مودا أخرى. وقد اعتمد هذا الاتجاه على مايروى أن سيدنا عمر رضى الله عنه قال: لقد هممت أن أجعل الدراهم من جلود الإبل. فقيل له إذن لا بعير. فأمسك[1].

وقال مالك رحمه الله : «ولو أن الناس أجازوا بينهم الجلود حتى يكون لها سكة وعين لكرهتها أن تباع نظرة بالذهب والورق [2]» وقال محمد ابن الحسن: «إن الفلوس هي أثمان .... ودلالة الوصف عبارة عما تقدر به

---

(١) البلاذري — فتوح البلدان. ص ٦٥٩

(٢) سحنون — المدونة جـ٣ ص ٣٩٥

مالية الأعيان. ومالية الأعيان كما تقدر بالدراهم والدنانير تقدر بالفلوس فكانت أثمانا»[1].

وكذلك فمن حيث المعنى، فإن المجتمع لا يستغنى عن مقياس للقيم ووسيط للمبادلة، وقد لا يتوافر له ذهب أو فضة، وقد يخرج العالم كله عن نظام الذهب والفضة. فهل يمكن في تلك الحالات الاستغناء عن النقود لعدم وجود الذهب والفضة؟ وهل ترتد المبادلة إلى صورة المقايضة بكل عيوبها ومثالبها؟.

يقول الإمام ابو بكر بن الفضل الحنفي أحد الأئمة الأحناف بخراسان حيث أستخدمت الفلوس نقودا كاملة بمفردها. «هي — يعنى الفلوس — أعز النقود عندنا تقوَّم بها الأشياء، ويمتهر بها النساء ويشترى بها الخسيس والنفيس، بمنزلة الدراهم في ذلك الزمان» [2] وفي عبارة أخرى له يقول: «هي فينا بمنزلة الفضة فيهم، ونحن أعرف بنقودنا» وقد نقل الكاساني عنه أنه كان يفتي بوجوب الزكاة في عينها متى بلغت مائتى درهم . وقد اختار ذلك الأمامان السرخسي والحلواني [3].

ومن الحنابلة وجدنا ابن تيمية يقول: «وأما الدرهم والدينار فما يعرف له حد طبعي ولا شرعي بل مرجعه إلى العادة والاصطلاح، وذلك لأنه في الأصل لايتعلق المقصود به، بل الغرض أن يكون معيارا لما يتعاملون به.

---

(١) الكاساني بدائع الصنائع جـ٧ ص ٣٥٣٩

(٣،٢) الكاساني — بدائع الصنائع جـ ٢ ص٨٤٣ وانظر الفتاوى البزازية بهامش الفتاوى الهندية جـ ١ ص ٢٤٩.

والدراهم والدنانير لاتقصد لذاتها، بل هي وسيلة إلى التعامل بها ولهذا كانت أثمانا ... والوسيلة المحصة التي لايتعلق بها غرض ولا بمادتها ولا بصورتها يحصل المقصود بها كيفما كانت»[١].

وقال الشيخ الصعيدي المالكي: «والفلوس الجدد عند انفراد التعامل بها أثمان ورؤوس أموال حتى قيل أنها من النقود [٢].

وقال ابن حزم: «ولا ندري من أين وقع لكم الاقتصار بالتثمين على الذهب والفضة، ولا نص في ذلك ولا قول أحد من أهل الاسلام، وهذا خطأ في غاية الفحش[٣]».

هذان اتجاهان حول مادة النقود. ونحن مع اعترافنا بأن لكل منهما اعتباراته، إلا أننا نذهب مذهب الاتجاه الثاني، مع أعتبار الاتجاه الأول هو اتجاه يشير إلى الوضع الأمثل. وفرق بين كونه الوضع الأمثل وبين كونه الوضع العملي الوحيد الممكن الاستخدام.

وفي ضوء ذلك فإننا نؤيد من ذهب من محققي العلماء المعاصرين إلى أن العملات الورقية السائدة هي نقود كاملة مثلها مثل الذهب والفضة المسكوكتين تماما بتمام.

وفي موضع أخر ناقشنا الاعتبار الذي من أجله نيطت تلك الأحكام الشرعية والنقدية بالذهب والفضة. وتبين لنا أنه لا يرجع إلى مادتهما بل إلى استخدامهما نقودا»[٤].

---

(١) الفتاوي الكبرى. جـ ١٩ ص ٢٥١

(٢) على الصعيدي – حاشية على كفاية الطالب الرباني جـ ٢ ص ١٦٥ دار الفكر العربي بيروت.

(٣) المحلي جـ ٩ ص ٩٥٠

(٤) د. شوقي دنيا — تمويل التنمية ص ٤٤٥ مرجع سابق

ثانيا الطبيعة المالية للنقود

من الملاحظ أن هناك جدلا كبيرا بين الاقتصاديين الوضعيين حول: هل النقود ثروة أم وسيلة للحصول على الثروة؟ وهل هي ثروة حقيقية أم ثروة رمزية أو حقوق على الثروة؟.

والمفارقة هنا أنه بينما ذهب فريق منهم إلى أن النقود ليست بثروة حقيقية أو ليست بمال، ذهبوا بوجه آخر إلى أنها سلعة من السلع تباع وتشترى، وتشبع حاجة خاصة شأنها شأن أية سلعة.

وللاقتصاد الإسلامي موقفه الواضح من هذه القضية.
فالنقود من حيث كونها مالا أو ثروة أوغير مال هي مال باتفاق العلماء حتى أن لفظة مال رغم شمولها للنقود وغيرها إلا أنها تطلق أول ما تطلق على النقود.

قال تعالى: «وأورثكم أرضهم وديارهم وأموالهم»[1]. وقال ابن الأثير: «المال في الأصل ما يملك من الذهب والفضة، ثم أطلق على كل ما يقتنى ويملك»[2].

وقال ابن نجيم:«المال كل ما يتملكه الناس من نقد وعروض وحيوان وغير ذلك [3]».

وقد فرضت الزكاة فيها وهي لم تفرض إلا على الأموال. قال ﷺ : «..فأعلمهم أن الله قد افترض في أموالهم زكاة...».

---

(١) سورة الأحزاب الاية رقم ٢٧
(٢) النهاية جـ ص
(٣) البحر الرائق جـ٢ ص ٢٩

وإذن فالنقود مال أو ثروة.

أما من حيث كونها سلعة أو وسيلة للحصول على السلعة: فإن العلماء قد أتفقوا على أن النقود ذات طبيعة مخالفة لطبيعة السلع. ولذلك فقد قسموا الأموال إلى نقود وعروض. ومعيار التفرقة أو ضحه ابن رشد رحمه الله بقوله في معرض تبيان اختلاف العلماء في زكاة الحلي والسبب في اختلافهم : «والسبب الأملك لاختلافهم تردد الحلي المتخذ للباس بين التبر والفضة اللتين المقصود منهما أولا المعاملة لا الانتفاع وبين العروض التي المقصود منها بالوضع الأول خلاف المقصود من التبر والفضة. أعنى الانتفاع بها لا المعاملة. وأعنى بالمعاملة كونها ثمنا» [1].

بين ابن رشد أن النقود وظيفتها الحصول بها على السلع بينما السلع وظيفتها الانتفاع بها.

وقال الغزالي: «من نعم الله تعالى خلق الدراهم والدنانير، وبهما قوام الدنيا، وهما حجران لا منفعة في أعيانهما ولكن يضطر الخلق إليهما من حيث أن كل إنسان محتاج إلى أعيان كثيرة في مطعمه وملبسه وسائر حاجاته وقد يعجز عما يحتاج إليه ويملك ما يستغنى عنه.... فخلق الله تعالى الدنانير والدراهم حاكمين متوسطين بين سائر الأموال، حتى تقدر بهما الأموال ... وإنما أمكن التعديل بالنقدين إذ لاغرض في أعيانهما.... فمن ملكهما فكأنه ملك كل شيء لا كمن ملك ثوبا فإنه لم يملك إلا الثوب، فلو احتاج إلى طعام ربما لم يرغب صاحب الطعام في الثوب لأن غرضه في دابة مثلا فاحتاج إلى شيء هو في صورته كأنه ليس بشيء وهو في معناه كأنه كل الأشياء. والشيء إنما تستوى نسبته إلى المختلفات إذا لم

---

(١) بداية المجتهد جـ ١ ص ٢٥١

تكن له صورة خاصة يفيدها بخصوصها، كالمرآة لا لون لها وتحكي كل لون، كذلك النقد لاغرض فيه وهو وسيلة إلى كل غرض، وكالحرف لا معنى له في نفسه وتظهر به المعاني في غيره [1]» رحم الله الغزالي لقد حلل الوضع كما لو كنا أمام أحد جهابذة الاقتصاديين المتخصصين. فالنقود تختلف عن السلع من حيث المنفعة ومن حيث المقدرة الشرائية. فهي لا منفعة لها في عينها، مخالفة بذلك السلع المختلفة، ومن ملكها كأنه ملك كل شيء. أي أنها ذات قدرة شرائية عامة. وهي بذلك تخالف السلع التي لا تتسم بذلك، إذ مَن ملك سلعة فإنه لم يملك بذلك غيرها. لنستمع لإمام آخر يحدثنا بجلاء ووضوح عن الطبيعة المالية للنقود مركزا على أبعاد جديدة وهي ضرورة الثبات النسبي في قيمتها حتى تظل تؤدي وظائفها بفاعلية. إنه الامام ابن القيم رحمه الله حيث يقول: «إن الدرهم والدنانير أثمان المبيعات. والثمن هو المعيار الذي به يعرف تقويم الأموال. فيجب أن يكون محددا مضبوطا لا يرتفع ولا ينخفض، إذ لو كان الثمن يرتفع وينخفض كالسلع لم يكن لنا ثمن نعتبر به المبيعات، بل الجميع السلع. وحاجة الناس إلى ثمن يعتبرون به المبيعات حاجة ضرورية عامة. وذلك لايكون إلا بسعر تعرف به القيمة، وذلك لايكون إلا بثمن تقوم به الأشياء، ويستمر على حالة واحدة، ولايقوم هو بغيره إذ يصير سلعة يرتفع وينخفض فتفسد معاملات الناس، ويقع الخلف، ويشتد الضرر. كما رأيت من فساد معاملاتهم والضرر اللاحق بهم حين اتخذت الفلوس سلعة تعد للربح فعم الضرر وحصل الظلم ولو جعلت ثمنا واحدا لايزاد ولا ينقص بل تقوم به الاشياء، ولا تقوم هي بغيرها لصلح أمر الناس....

---

(١) إحياء علوم الدين ٤ /٩

فالاثمان لاتقصد لعينها، بل يقصد التوصل بها إلى السلع، فإذا صارت في نفسها سلعا تقصد لأعيانها فسد أمر الناس [1]»رحم الله ابن القيم،لقد وضع يده من زمن غابر بعيد على علة العلل في النظام الاقتصادي، وهي فساد النظام النقدي فيه. ويقول الكاساني: «إنها لا تصلح للانتفاع بأعيانها في دفع الحاجات الأصلية»[2].

من هذا نخلص إلى أن النقود وإن أشتركت مع السلع في المالية إلا أنها تخالفها في طبيعة وحقيقية هذه المالية، ومن ثم فلم تدخل تحت سقف السلع.

ويترتب على ذلك بعض المترتبات الهامة. منها أن النقود ليست محلا للتجارة وتحقيق الارباح، إذ هي بذلك تفقد خاصيتها الأساسية وهي الاشباع العام غير المباشر، أو بعبارة أخرى تفقد صفة النقدية فيها إذ هي لم تعتبر نقدا إلا لكونها كفت عن المنفعة الخاصة، واكتسبت القدرة الشرائية العامة.

وفي هذا يعبر الغزالي أبلغ تعبير بقوله عنها: وإنما أمكن التعديل «القياس» بالنقدين إذ لاغرض في أعيانها، ولو كان في أعيانها غرض ربما أقتضى خصوص ذلك الغرض في حق صاحب الغرض ترجيحا، ولم يقتض ذلك في حق من لا غرض له، فلا ينتظم الأمر....»[3] ويعبر ابن القيم عن ذلك بدقة فائقة فيقول: «.... كما رأيت من فساد معاملاتهم والضرر اللاحق بهم حين اتخذت الفلوس سلعة تعد للربح فعم الضرر

---

(١) اعلام الموقعين جـ ٢ ص ١٥٦
(٢) بدائع الصنائع جـ ٢ ص ٨٢٩
(٣) احياء علوم الدين ٤ /٩

وحصل الظلم، ولو جعلت ثمنا واحدا لا يزاد ولاينقص بل تقوم به الاشياء، ولا تقوم هي بغيرها لصلح أمر الناس»[1].

ويقول في موضع آخر: «ويمنع المحتسب من جعل النقود متجرا فإنه بذلك يدخل على الناس من الفساد مالا يعلمه الا الله. بل الواجب أن تكون النقود رؤوس أموال، يتجر بها ولا يتجر فيها»[2] بهذا الموقف الرشيد قد حصن الاقتصاد الإسلامي نفسه ضد العديد من المخاطر المهلكة، وخاصة ما يرجع منها إلى ما نشاهده الآن من الاضطراب الناجم عن اتخاذ النقود سلعة تباع وتشترى بهدف الأرباح [3]. ويظهر ذلك في مظهرين؛ البيع والشراء السافر للنقود بهدف تحقيق الارباح من ذلك. وما يجلبه ذلك من أحتكار العملات والتربص بها أو المزيد من طرحها مما يرتب في كلتا الحالتين مضار أقتصادية لاتخفي. وقد نبه الغزالي على ذلك بقوله: «فأما من معه نقد فلو جاز له أن يبيعه بالنقد فيتخذ التعامل على النقد غاية عمله، فيبقى النقد مقيدا عنده وينزل منزله المكنوز، وتقييد الحاكم والبريد الموصل إلى الغير ظلم، كما أن حبسه ظلم، فلا معنى لبيع النقد إلا اتخاذ النقد مقصودا للادخار وهو ظلم»[4] كما يظهر ذلك في صورة الاقراض بفائدة. إذ هو عملية تأجير للنقد، والاجارة نوع من البيع. ومع ذلك فقد أجاز الاسلام مايعرف بالصرف، وهو تبادل عملة بعملة من غير جنسها. وهذه العملية يتكيف حكمها من خلال الهدف منها، فهل الهدف اتخاذ النقد متجرا وتحقيق الأرباح من ذلك والمضاربة

---

(١) اعلام الموقعين ـ٢ /١٥٦ مرجع سابق

(٢) الطرق الحكمية ص ٢٨١ مرجع سابق

(٣) د.رفعت العوضي ـ منهج الادخار والاستثمار ص ١٧٣ مرجع سابق

(٤) احياء علوم الدين. ح٤ ص٩١

الصاعدة أو الهابطة على أسعار العملات؟ إن كان ذلك كذلك فهي عملية محظورة، طبقا لما تقدم، وإن كان الهدف تسهيل عمليات الناس وتيسير قضاء حاجاتهم، ومن ثم فهي في نطاق التعامل الجارى فحسب، إذا كان الأمر كذلك فهي الصرف المشروع، لما فيه من مصلحة. يقول ابن القيم: «فلو أبيح ربا الفضل في الدراهم والدنانير مثل أن يعطي صحاحا ويأخذ مكسرة أو خفافا ويأخذ ثقالا أقل منها لصارت متجرا»[1].

ويقول الغزالي: « وكل من عامل معاملة الربا على الدراهم والدنانير فقد كفر النعمة وظلم، لأنهما خلقا لغيرهما لا لنفسهما إذ لاغرض في أعيانهما... فإن قلت فلم جاز بيع أحد النقدين بالآخر؟ ولم جاز بيع الدرهم بمثله فاعلم أن أحد النقدين يخالف الآخر في مقصود التوصل، إذ قد يتيسر التوصل بأحدهما من حيث كثرته كالدراهم تتفرق في الحاجات قليلا قليلا، ففي المنع منه ما يشوش المقصود الخاص به، وهو تيسر التوصل به إلى غيره وأما بيع درهم بدرهم يماثله فجائز، من حيث أن ذلك لايرغب فيه عاقل مهما تساويا، ولا يشتغل به تاجر، فإنه عبث يجري مجرى وضع الدرهم على الأرض وأخذه بعينه، فلا نمنع مما لاتتشوق النفس إليه، إلا أن يكون أحدهما أجود من الأخر، وذلك أيضا لا يتصور جريانه، فصاحب الجيد لا يرضى بمثله من الردىء فلا ينتظم العقد، وإن طلب زيادة في الردىء فذلك مما قد يقصده فلا جرم نمنعه ونحكم بأن جيدها ورديئها سواء، لأن الجودة والرداءة ينبغي أن ينظر إليهما فيما يقصد في عينه، ومالا غرض في عينه فلا ينبغي أن ينظر إلى مضافات

---

(١) ابن القيم ــ اعلام الموقعين جـ١٥٦

دقيقة في صفاته، وإنما الذي ظلم هو الذي ضرب النقود مختلفة في الجودة والرداءة حتى صارت مقصودة في أعينها، وحقها أن لايقصد. وأما إذا باع درهما بدرهم مثله نسيئه فإنما لم يجز ذلك لأنه لايقدم على هذا إلا قاصد إحسان في القرض، وهو مكرمة مندوحة عنه لتبقى صورة المسامحة فيكون له حمد وأجر، والمعاوضة لاحمد فيها ولا أجر، فهو أيضا ظلم لأنه أضاعة خصوص المسامحة وإخراجها في معرض المعاوضة [١]».

النقود عقيمة أم منتجة؟؟

في ضوء ما سبق يمكن أن نلمح أن نظرة الأسلام للنقود هي نظرة مميزة، خاصة فيما يتعلق بالطبيعة المالية لها ونحب هنا أن نزيد الأمر وضوحا لأهميته، وسوف نتناول مسألتنا هذه في ضوء ما يقال من أن النقود عقيمة، وكذلك من حيث موقع النقود في الاقتصاد القومي وهل هي مجرد عربة لنقل القيم أم أنها عنصر إيجابي مؤثر في قيم الأموال ذاتها هبوطا ونموا؟.

نسمع كثيراً من الكتاب المعاصرين في الاقتصاد الإسلامي في معرض تبريرهم لرفض الفائدة يقولون أن النقود عقيمة، وأن النقود لاتلد نقوداً. ولكن التتبع الدقيق لأقوال العلماء يكشف لنا عن موقف مغاير تماما لذلك فما وجدنا أحدا منهم يطلق على النقود وصف العقم مثلما سبق وأطلق عليها ذلك الوصف المفكر اليوناني أرسطو. وإنما وجدناهم يطلقون عليها وصف النمو. فهي أصل مالي نام أو منتج. وهذه بعض أقوال العلماء. يقول الكاساني: «إن الاعداد للتجارة في الاثمان المطلقة من الذهب والفضة ثابت بأصل الخلقة» [٢] ويقول ابن قدامة:

(١) الغزالي. الاحياء جـ ٤ ص ٨٩

(٢) البدائع .جـ٢ ص ٨٢٩

«...والفرق بين مااعتبر له الحول ومالم يعتبر له: أن ما أعتبر له الحول مرصد للنماء. فالماشية مرصدة للدر والنسل، وعروض التجارة مرصدة للربح وكذلك الأثمان «النقود»....اما الزروع والثمار: فهي نماء في نفسها بتكامل عند أخراج الزكاة منها فتؤخذ الزكاة منها حينئذ، ثم تعود في النقص لا في النماء. فلا تجب فيها زكاة ثانية.

لعدم إرصادها للنماء. والخارج من المعدن مستفاد خارج من الأرض بمنزل الزرع والثمر إلا أنه إن كان من جنس الأثمان «الذهب والفضة» ففيه الزكاة عند كل حول لأنه مظنة للنماء من حيث إن الأثمان «النقود» قيم الأموال. ورأس مال التجارات. وبهذا تحصل المضاربة والشركة وهي مخلوقة لذلك، فكانت بأصلها وخلقتها كال التجارة المعد لها» (١).

ويقول في عبارة أخرى: «ولنا أنها عين تنمى بالعمل عليها فصح العقد عليها ببعض نمائها كالدراهم والدنانير وكالشجر في المساقاة والأرض في المزارعة» (٢).

ويقول الإمام الباجي: «ووجه صحته — أى القراض — من جهة المعنى أن كل مال يزكو بالعمل لا يجوز أستئجاره للمنفعة المقصودة منه فإنه تجوز المعاملة ببعض النماء الخارج منه. وذلك أن الدنانير والدراهم لاتزكوا إلا بالعمل. وليس كل أحد يستطيع التجارة ويقدر على تنمية ماله. ولا يجوز له إجارتها لمن ينميها، فلولا المضاربة لبطلت منفعتها لأنه لايتوصل من هذا النوع من المال إلى الانتفاع به في التنمية إلا على هذا الوجه» (٣).

(١، ٢) المغنى جـ٢ ص ٦٢٥ جـ٥ ص١٠ على الترتيب
(٣) المنتقي ج٥ ص ١٥١

ويقول ابن تيمية: «إن الدراهم والدنانير عين تنمى بالعمل عليها. ولذا يجوز العمل عليها ببعض نمائها... إنا نعلم بالاضطرار أن المال المستفاد «من المضاربة» إنما حصل بمجموع منفعة بدن العامل ومنفعة رأس المال. ولهذا يرد إلى رب المال مثل رأس ماله، ويقتسمان الربح، كما أن العامل يبقى بنفسه التي هي نظير الدراهم. وليست إضافة الربح إلى عمل بدن هذا بأولى من أضافته إلى منفعة مال هذا»[1].

من هذا كله يتضح لنا أن النقود في نظر الإسلام أصل مالى منتج وليس أصلا عقيما. ولكن كيف ينمو؟ هل ينمو بذاته؟ إنه ينمو بالعمل عليه. وليست النقود في ذلك بدعا من سائر الأموال. فالأموال كلها المرصدة للنماء مثل الأرض وعروض التجارة والشجر وغير ذلك لاتنموا عادة بمفردها وإنما بانضمام العمل إليها، ولذلك جازت المزارعة والمساقاه والاجارة. ولو كانت نامية بنفسها لما كان هناك داع لذلك، ولما استحق العاملون جزءا من النماء، ولو كانت عقيمة لما انتجت تحت أى ظرف. وليس معنى ذلك جواز الفائدة وإنما المقصود أن تبرير حرمة الفائدة بعقم النقود غير مسلم به.

هذا من جهة العقم والانتاج في النقود. أما من جهة كونها حيادية أو غطاء للقيم أو مجرد عربة أو كونها أداة أقتصادية أيجابية تؤثر في القيم وفي النشاط الاقتصادي هبوطا ونموا.

فمن الملاحظ أن الفكر الوضعي قد أنقسم على نفسه ما بين هذا وما

---

(١) القواعد الفقهية ص ١٦٧، ١٦٨

بين ذاك. فللكلاسيك موقفهم المعروف تجاه النقود ولكينز وما بعده من المفكرين موقفهم المعروف حيال تلك المسألة(١).

فأين يقع الفكر الاقتصادي الإسلامي؟
نلاحظ أن النقود طبقا لأقوال العلماء هي وسيلة للمثمنات ومقياس للقيم وأداة للحساب وهي ليست أداة للاكتناز. هذا من جهة ومن جهة أخرى فهي رؤوس الأموال في التجارت والشركات والمضاربات. وهى مرصدة للنماء. وهي عين نامية. وهي فوق كل ذلك بالنسبة لبقية الأموال مثل الحاكم بالنسبة للرعية على حد تعبير الإمام الغزالي. قد يبدو أن الفكر الاقتصادي الإسلامي قد جمع في النقود بين المتضادين، فوصفها بالحياد والستار والعربة ووصفها بالتأثير وإلانماء. فكيف يمكن ذلك؟.

هذا ما قد يبدو عند النظرة السريعة، وقد يوقع الباحث في ربكة وحيرة من أمره كما حدث لبعض الكتاب(٢) ولكن النظرة المتأنية لا توصل إلى مثل هذا الموقف المتضاد، بل تزيل ما قد يبدو من تضارب.

حقيقةٌ النقود وسيلة للتبادل ومقياس للقيم وهي غير مقصودة لذاتها. وحقيقة أيضا أنها أصل مرصد للنماء وأنها رأسمال التجارات والانشطة الاقتصادية.

ولكن ما الذي يجعلنا نقول إن في ذلك تضاربا وتعارضا. لقد حصر

---

(١) Peterson, op. cit. pp 319 ff
— lipsey , op cit p 621

(٢) روبرت بور نشويج « مفاهيم النقود عند فقهاء المسلمين ص ٤٢ العدد الثاني والثلاثون من مجلة البنوك الاسلامية.

الكلاسيك نظرتهم في النقود على أنها مجرد عربة لنقل القيم دون أن يكون لها أثر في هذه القيم. وانحصر الفكر الكينزى أو كاد في كونها أداة للاكتناز ومخزنا للقيم. ونحن نقول إن في كلا الموقفين شططا. فلا هي بالاداة الخاملة السالبة التي لا أثر لها، ولا هي بالأصل المالي المقصود لذاته المستغنى به عن غيره. وإنما هي مقياس للقيم ووسيلة للتبادل وهي في الوقت نفسه أداة إنماء وانتاج، وذلك بما تقدمه من رأس مال للأنشطة الاقتصادية وبدونها ما كان لهذه الأنشطة أن تقوم وتنمو ومن ثم لحجم العمالة أن يزداد ويتسع.

وهل إذا خلصناها من كونها أداة للاكتناز وكونها أصلا ماليا مستقلا عن غيره مستغنيا عنه نكون قد جعلناها حيادية أو سلبية الأثر الاقتصادي؟؟ وهل مجرد اعتبارها تؤدي وظيفة القياس والوساطة والحساب ينفى أنها أداة تأثير في المتغيرات الاقتصادية.

إن في تجميع أقوال الفقهاء مالا يوحي حقيقة بالتضارب، بل إنه في الحقيقة يفيد حقيقة موقع النقود في الإسلام، وهي أنها مقياس للقيم وأداة للتبادل وهي أيضا رأسمال الشركات والتجارات. وبهذا فهي قد خلصت من الوظيفة التي لحقت بها وهي كونها مخزنا للقيم بمعنى أنها أداة للاكتناز. ونحن نتفق مع من ذهب من الاقتصاديين إلى أن هذه الوظيفة ليست من الوظائف الأصلية أو الطبيعة للنقود، وإنما هي في الحقيقة انحراف بالنقود عن وظائفها الأصلية التي خلقت من أجلها[1].

---

(١) د. محمد دويدار «دروس في الاقتصاد النقدي ص ٩٦ ومابعدها دار الجامعات المصرية.

المبحث الثاني: النقود: حجمها وقيمتها

في هذا المبحث نعرض لبعض جوانب النظرية النقدية من منظور إسلامي. وهي تلك الجوانب المتعلقة بكمية النقود المطروحة. فكيف تعرض النقود؟ وكيف تطلب؟. ثم نعرض لقيم النقود ومدى ماهي عليه من ثبات أو تغير. وإذا تعرضت للتغير فكيف يجرى العمل عندئذ؟ وهل يمكن أستخدام نظام الفائدة المعروف حاليا للتعويض عما يلحقها من هبوط؟ وما علاقة كمية النقود بمستويات الأسعار؟.

عرض النقود

من الذي يقوم بعرض النقود ؟ وما هي الأعتبارات الحاكمة لتحديد حجم النقد المعروض؟

من المعروف في الاقتصاد الوضعي أن الجهاز المصرفي هو الذي يقوم بأصدار النقود المتداولة من ورقية لائتمانية. فيقوم البنك المركزي بإصدار النقود الورقية، في ضوء توجيهات الدولة، وتقوم البنوك التجارية بإصدار النقود الائتمانية، وهي في الكثير الغالب من البلدان بنوك تجارية خاصة، تستهدف بإصدارها تلك النقود الائتمانية جنى الأرباح المتمثلة في صافي الفائدة التي تحصل عليها. وهي بذلك تعتبر عاملا من عوامل القلق الاقتصادي. ومهما كان هناك عليها من ضوابط فقد أثبتت التجارب أنها ضوابط غير فعالة، خاصة إذا ما علمنا أن النقود الائتمانية تشكل النسبة الغالبة من حجم النقود المطروحة للتداول.

والمشكلة هنا أن النقود ليست سلعة ينتجها الإنسان بالكمية التي يحب، ويتاجر فيها كما يشاء. إنما هي حقوق على مختلف ممتلكات الأفراد، والتعامل فيها هو تعامل بكل القيم الاقتصادية في المجتمع. ولذلك فإن المحافظة عليها وحسن اصدارها واستخدامها إنما هو محافظة على المجتمع كله. والمحافظة على المجتمع وعلى أستقراره وإبعاده عن مختلف عوامل الأضطراب هي إحدى المهام الأساسية للدولة في إلاسلام. ولذلك كان إصدار النقود في الإسلام عملا من أعمال الدولة، وليس عملا خاصا يقوم به الفرد بدوافع خاصة. وفي ذلك يقول الإمام احمد رحمه الله : «لا يصلح ضرب الدراهم إلا في دار الضرب بإذن السلطان. لأن الناس إن رخص لهم في ذلك ركبوا العظائم»[١] ويقول الإمام النووي: «إن ضرب النقود من أعمال الإمام»[٢] ويقول العلامة ابن خلدون: «والسلطان مكلف بإصلاح السكة والاحتياط عليها والاشتداد على مفسديها»[٣].

ويقول أيضا: «وأما السكة فهي النظر في النقود المتعامل فيها بين الناس وحفظها مما يداخلها من الغش أو النقص إن كان يتعامل بها عددا، أو ما يتعلق بذلك ويوصل إليه من جميع الاعتبارات»[٤] وقد شدد الإسلام تماما تجاه كل عملية أو سلوك يؤثر في النقود وسلامتها وقيامها بوظيفتها على الوجه الأكمل. روى الترمذى والحاكم وأبو داود أن الرسول ﷺ «نهى أن تكسر سكة المسلمين الجائزة بينهم إلا من بأس». واعتبر من يغش في النقود سارقا ومحاربا.[٥] فإذا كان مجرد قرض جزء

---

(١) القاضى أبو يعلي ـــ الاحكام السلطانية ص ١٨١ مرجع سابق.

(٢) النووى ـــ روضة الطالبين جـ٢ ص ٢٥٨

(٣) مقدمة ابن خلدون ص ٥٢٦ مرجع سابق

(٤) نفس المصدر ص ٢٢٦

(٥) الغزالي ـــ احياء علوم الدين جـ٢ ص ١٣٠

من الدرهم أو الدينار أو تكسيره يرتب تلك الأحكام فإن كل مايؤثر في النقود وفي سلامة أدائها لوظيفتها وفي تقليل أو تكثير حجمها بما لا يحقق المصلحة العامة تجرى عليه تلك الأحكام. واليوم قد زالت النقود المعدنية وسادت النقود الورقية والائتمانية، وهي لا يدخلها القرض أو التكسير، ولكنها تتعرض لما هو أخطر من ذلك من حيث التغير في كمياتها ومن ثم التغير الحاد في قيمتها جالبة بذلك من الأثار التدميرية على الاقتصاد القومي بل وعلى أوضاع المجتمع الاجتماعية مالايخفي.

وهذا ما يؤكد بعد نظر الإمام أحمد عندما قال إن الناس إن سمح لهم باصدار النقود ركبوا العظائم.

نخلص من ذلك إلى أن إصدار النقود في الاقتصاد الإسلامي هو عمل من أعمال الدولة. ولا تمارسه البنوك التجارية الخاصة إلا بإذن صريح من الدولة محكوم بمصلحة المجتمع.

وهذا يجرنا إلى تناول قضية مطروحة على ساحة الفكر الاقتصادي الاسلامي المعاصر، وهي النقود الائتمانية ومدى السماح بوجودها في المجتمع الإسلامي. والتناول المفصل لتلك المسألة إنما يكون من خلال طرح شامل للنظام المصرفي في إطار الاقتصاد الإسلامي. ومع ذلك فيمكن القول إنه في ظل الاقتصاد الإسلامي لن يكون لهذه النقود من الغلبة والسيادة مالها في ظل الاقتصاد الوضعي، كما أن البنوك الإسلامية لن تقوم بإيجادها إلا في أضيق نطاق. ومرد ذلك أنها بنوك استثمار في المقام الأول، وليست بنوك اقراض واقتراض، بالاضافة إلى تحريم الفائدة [١].

---

(١) انظر في ذلك رسالتنا «تمويل التنمية» ص ٤١٤ وما بعدها
— د. معبد الجارحي — النظام المالي والنقدي في الاسلام ص ٤٧ من منشورات المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الاسلامي جدة
— د. ابو بكر متولي و د. شوقى شحاتة اقتصاديات النقود في أطار الفكر الاسلامي ص ٨٣ ومابعدها مكتبة وهبة القاهرة

ماهي العوامل الحاكمة في عملية أصدار النقود؟ آخر ما استقر عليه الفكر الاقتصادي الوضعي أن العامل الأساسي في ذلك هو حاجة الاقتصاد القومي. وليس هو مقدار الرصيد المعدني أو العملات الأجنبية كما كان من قبل. فالذي يحكم الدولة في حجم النقود المصدرة وفي زيادتها أو إنقاصها إنما هو ما يتطلبه الاقتصاد القومي من نقود لاجراء المعاملات والمبادلات.

وهذا ما يرتضيه الاقتصاد الإسلامي، من منطلق الحرص على عدم ضياع أموال الناس وممتلكاتهم وعلى تحقيق المزيد من الرخاء لهم.

ومن الممكن القول إن كمية النقود المعروضة تتحدد في ضوء الطلب عليها، وذلك أن هناك طلبات من الأفراد والمؤسسات على النقود. وعلى الدولة أن تعرض من النقود مايشبع تلك الطلبات طالما أنها طلبات يعترف بها الإسلام.

وهذا ما يجرنا إلى تناول مسألة الطلب على النقود.

الطلب على النقود:

استطاع الاقتصاد الوضعي أن يجمع الطلب على النقود تحت تجمعات أساسية ثلاثة هي؛ الطلب عليها بدافع المعاملات ويدخل فيه المعاملات الاستهلاكية والاستثمارية.

والطلب عليه بدافع الاحتياط لمواجهة أية ظروف مستجدة.والطلب عليهابدافع المضاربة.

وفي ظل الاقتصاد الإسلامي نجد الطلب عليها يختلف عن ذلك من وجوه عديدة [1]. بيان ذلك:

---

(١) د. معبد الجارحي. مرجع سابق ص ٤٩

الطلب على النقود بدافع المعاملات.

نجد هذا الدافع قائما ومعترفا به في ظل الاقتصاد الإسلامي، فطالما أن التبادل يتم عادة في صورة نقدية. وطالما أن هناك فترات زمنية تنقضى عادة بين كل دخل وآخر، قد تكون شهرية كما هو الحال في أصحاب المرتبات، وقد تكون يومية، وقد تكون سنوية، وقد تكون مرتبطة بنضج المحصول الزراعي.

ومعنى ذلك أن الافراد تطلب نقودا لتحتفظ بها سائلة لتجرى بها تعاملاتها إلى أن تحصل مرة أخرى على الدخل. وقد كان الرسول ﷺ يحبس لأهله قوت عام. وقال العلماء إن ذلك أصل في الاحتفاظ بالاموال في أى صورة لاستخدامها خلال الفترة التي تنقضي قبل الحصول مرة أخرى على الدخل، قلت أو كثرت[1] وإذا كانت المعاملات تنصرف إلى المعاملات الاستهلاكية عادة، إلا أنها تتناول في حقيقتها المعاملات الاستثمارية كذلك. فمن يحصل على دخل فليس بالضرورة أن يجد بصورة آنية فرصة استثمار سانحة. ومن ثم فعلية أن يحتفظ بهذا الجزء النقدي فترة من الدخل من الزمن حتى يتاح استثماره، ومن الناحية النظرية فقد تطول هذه المدة بحيث قد تجاوز العام وقد تقصر، ومع ذلك فهناك من العوامل ما يجعل تلك الفترة قصيرة بوجه عام، ومن ذلك أتاحة الفرصة أمام صاحب هذا المال لدفعه لمن يضارب فيه مضاربة خاصة أو مشتركة، وكذلك بدفعه حصة في شركة أو تمويلا لسلم، وإذا فهناك العديد من البدائل الاستثمارية المتاحة. ومن جهة أخري فهناك فريضة الزكاة وهي

---

(١) ابن حجر فتح البارى جـ ٩ ص ٥٠١

تفرض على تلك الأموال متى مامر عليها حول. وليس معنى ذلك أن المسلم بتأثير تلك الفريضة سيسارع إلى توظيف أمواله تفاديا أو هروبا من أستقطاعها. كما يفهم بعض الكتاب المعاصرين. لانقول ذلك، ولا نقول إن المسلم يتفادي أو يسعى للهرب من الزكاة تحت أى ذريعة. حتى أن من يفعل ذلك يعامل بنقيض مقصودة طبقا لما ذهب إليه المذهب المالكي. وإنما نقول إن المسلم سيقبل على تثمير أمواله وتنميتها حتى يخرج زكاة أمواله من ربحها ونمائها، ولا شك أن ذلك أسهل عليه.

خلاصة القول أن النقود تطلب لتحقيق المعاملات بها. ومعنى ذلك أن كمية النقود المطلوبة هنا هي دالة في حجم المعاملات بافتراض ثبات سرعة تداول النقود .

الطلب على النقود بدافع الاحتياط.

لأأحد يستطيع حرمان المسلم من حقه في الاحتفاظ ببعض النقود لا بهدف اجراء المعاملات المعتادة بها وإنما بهدف مواجهة أى ظرف طارىء، مثل المرض والعجز والحوادث التي تستدعى الانفاق النقدي السريع.

ومع ذلك فهناك من العوامل ما يجعل الطلب على النقود لهذا الدافع في أضيق نطاق. ومن ذلك سيادة نظام التكافل الاجتماعي، ووجود فريضة الزكاة وغيرها من أدوات التكافل، مما يجعل الفرد آمنا إلى حد كبير ضد مخاطر ومخاوف الحوادث المقبلة، ومن ثم فلن يضطر إلى الاحتفاظ بقدر كبير من النقود لمواجهة تلك المخاطر. ومعنى ذلك أن الطلب على النقود بهذا الدافع هو أقل للفرد المسلم منه لغير المسلم.

الطلب على النقود بدافع المضاربة.

معذرة حيث استخدمنا تعبير المضاربة في غير محله من اللغة ومن الشريعة. فلفظ المضاربة له مفهومه المعروف في الشريعة، ولكن إذا قيل في كتب الاقتصاد «دافع المضاربة» فلا يقصد به المفهوم المعروف فقهيا لا من قريب ولا من بعيد. وتلك الترجمة ترجمة خاطئة للمصطلح الانجليزي «Speculative» وحتى نتعرف على الفرق الواضح بين المفهومين نذكر المفهوم الوضعي لهذا اللفظ. يقول والارس بيترسون أحد الاقتصاديين الغربيين:

The Speculative motive relates to the desire to hold a part of one's assets in the from of cash in order to take advantage of future market movements(1)

نلاحظ أن هذا المصطلح ينصرف مفهومه الوضعي إلى إمساك النقود وعدم تشغيلها بهدف الاستفادة من تحركات الأسعار مستقبلا. فإذا ما علمنا أن صاحب هذا المصطلح قد ربط هذا الدافع بسعر السندات ذات الفائدة الثابتة مما لا وجود له في ظل الاقتصاد الإسلامي فإننا ندرك بوضوح الفرق بين هذا المفهوم(٢) والمفهوم الأسلامي له. ولذلك كانت ترجمته بذلك اللفظ ترجمة خاطئة إسلاميا، وعلينا أن نجتهد في أيجاد لفظ مناسب لهذا المفهوم غير لفظ المضاربة ذي المفهوم الإسلامي المعروف. ومهما يكن من أمر فعلينا أن نتعرف على موقف الاقتصاد الاسلامي من دافع المضاربة بمفهومه الوضعي والمفهوم الإسلامي.

---

(١) Peterson, op cit. p. 325.

— keynes, op. cit., pp. 170-173.

(٢) د. حسين عمر ــ اقتصاديات الدخل القومي . ص١٥٩ .دار المعارف

قلنا أن احتفاظ الفرد ببعض النقود بهدف تثميرها في الوقت المناسب سواء عن طريق دفعها لمضارب أو غير ذلك أمر معترف به شرعا. وقد أدخلنا هذا الدافع تحت دافع المعاملات.

أما احتفاظ الفرد بدخله في صورة نقدية بهدف المضاربة على تغير أسعار السندات فهذا مالا وجود له في ظل الاقتصاد الإسلامي حيث لا وجود للسندات ذات الفائدة الثابتة فيه أصلا.

يبقي احتفاظ الفرد بجزء من النقود بهدف تحين الفرصة لانخفاض في أسعار بعض السلع فيشتريها، ويمسكها إلى ارتفاع سعرها فيبيعها، ثم يحتفظ بالنقود ليكرر نفس العملية.

هنا الأمر دقيق، فقد تدخل هذه العملية في نطاق الاحتكار المحرم شرعا،متى ماكان القصد منها إغلاء السلع، وتحقيق الأرباح، فيشترى عند الرخص ثم يحبسها فيقل العرض فيرتفع السعر. فيبدأ في بيع سلعته .وقد تدخل هذه العملية في نطاق التجارة المشروعة إذا لم يكن الهدف الإغلاء للأسعار.

ومع ذلك فإن مثل هذه العمليات إن مورست فإنما تمارس في أضيق نطاق في ظل السوق الاسلامية.

نخلص من ذلك إلى أن هذا الدافع بمفهومه الغربي لا وجود له في ظل مجتمع إسلامي، كما أنه بمفهومه الإسلامي يدخل حقيقة تحت دافع المعاملات، أما حبس النقود لتحين الفرص فهي ضيقة النطاق.

وفي ظل الاقتصاد الاسلامي نجد دافعا آخر يدفع المسلم إلى الاحتفاظ بقدر من النقود، يمكن أن نطلق عليه «الدافع الاجتماعي»

الاحتفاظ بالنقود بتأثير الدافع الاجتماعي.

قلنا في مناسبة سابقة إن دخل المسلم يتجه إلى مجالات انفاقية ثلاثة، الاستهلاك، الاستثمار، الانفاق الاجتماعي. وحيث أن الاستهلاك لايتم كله فورا، وحيث أنه ليس بالضرورة أن يتم الاستثمار هو الآخر فورا فكذلك ليس بالضرورة أن يقوم الفرد المسلم بإنفاق الجزء المخصص من دخله للانفاق الاجتماعي فورا، بل قد يمسك بعضه للانفاق المستقبلي منه، وكذلك لاقراض المحتاج قرضا حسنا. وقد أمتدح العلماء إمساك بعض المال لتحقيق هذا الهدف.

هذه هي الأسباب والدوافع التي تدفع الأفراد والمؤسسات للاحتفاظ ببعض المال في شكل نقدي.

ولا نستطيع إن نقول أن الطلب الكلي على النقود في المجتمع الإسلامي هو أقل أو أكثر منه في مجتمع غير إسلامي. وإنما يمكن القول بدرجة كبيرة من الدقة إن الطلب على النقود لهذا الدافع أو لذاك هو أقل أو أكبر في المجتمع الأسلامي منه في المجتع غير الإسلامي.

وسواء كان الطلب على النقود أكبر أو أقل فهذا مالا ينبغي أن يشغلنا كثيرا، إذا أن تلك مسألة في نظرنا قليلة الأهمية. والمسألة الجديرة بالاهتمام هي التأكيد على أن الطلب على النقود في ظل الاقتصاد الاسلامي هو لتحقيق دوافع معينة معتد بها شرعا. وأن الدولة مسئولةعن التعرف على تلك الكميات المطلوبة منها ثم توفير تلك الكميات. ومن ثم لايحدث اختلال كبير بين الكميات المطلوبة والكميات المعروضة منها. حيث أن الاختلال الكبير هنا معناه التقلب الكبير في قيمة النقود بماله من مضار أقتصادية واجتماعية. وهذا ما نعرض له في الفقرة التالية.

قيمة النقود

يقصد بقيمة النقود قوتها الشرائية أى قدرتها على التبادل في السوق مقابل كمية ما من السلع والخدمات. وبالطبع فإن المقصود هو قيمة الوحدة النقدية الواحدة.

وفي ضوء وظائف النقود السابقة، وفي ضوء طبيعتها المالية، فإنه يجب أن تتمتع قيمة النقود بالثبات، حتى تظل تمارس وظائفها النقدية بجدارة وفعالية، إذ لو تعرضت قيمتها للتغير الكبير فإنها ستكف عن أن تكون مقياسا للقيمة. أو مخزنا لها أو أداة للدفع. بالاضافة إلى ماتحدثه من تقلبات في قيم أموال الناس. ومع ذلك فإن الثبات المطلق لقيمة النقود على مر الأزمان شيء غير ميسور، إن لم يكن مستحيلا، إذ أن قيمة النقود هي بعبارة أخرى «مستوى الأسعار» وكلما كان هناك صعود في مستويات الأسعار فهناك بالمقابل تدني في قيمة النقود، والعكس صحيح. وكلما تغير مستوى الأسعار فإن معناه حدوث تغير في قيمة النقود ومن ناحية أخرى فإن تغير قيمة النقود معناه تغير قيم الاموال في المجتمع.

ومن المتعذر إن لم يكن من المستحيل ثبات مستوى الأسعار في المجتمع عبر الزمن، وإذن فإن الثبات المطلق في قيمة النقود أمر غير وارد. وإذن فالمستهدف تحقيق أكبر قدر ممكن من الثبات في قيمة النقود، أى «الاستقرار السعري». وهناك نظريات عديدة قدمت لتفسير التغير في قيمة النقود. ولسنا هنا بصدد مناقشاتها. ومع ذلك فلنا أن نقرر أن الاقتصاد الإسلامي يركز على تحقيق أكبر قدر ممكن من الثبات في قيمة النقود. وقد قدم الكثير من العوامل والادوات التي تعمل لتحقيق هذا الهدف. فالاحكام الشرعية تحرم كل عمل من شأنه إغلاء الأسعارعلى

المسلمين، ومعنى إغلاء الأسعار انخفاض قيمة النقود. وابن القم يقول عن النقود: «هي الثمن، وهي المعيار الذي به يعرف تقويم الأموال، فيجب أن يكون محددا مضبوطا لايرتفع ولا ينخفض، إذ لو كان الثمن يرتفع وينخفض كالسلع لم يكن لنا ثمن نعتبر به المبيعات». وعلى جبهة كمية النقود نجد الإسلام تحوط لها فأخضعها مباشرة للدولة، ومن ثم فإن التغيير الكبير في قيمة النقود نتيجة للتغير الكبير في كمية النقود غير مخوف منه في الاسلام.

وعلى جبهة الطلب والانفاق، وكذلك العرض والتكاليف فإن الإسلام قدم لنا ما يكفل الحفاظ على أكبر قدر ممكن من الثبات في قيمة النقود.

وإذن فسواء صحت النظرية النقدية القديمة أو الحديثة أو نظرية كبينز في تفسير قيمة النقود فإنه في ظل الاقتصاد الاسلامي نجد من الادوات على كل الجبهات ما يحفظ على مستوى الأسعار أكبر قدر ممكن من الثبات.

ولكن ليس معنى ذلك ضرورة تحقيق الثبات المطلق في قيمة النقود، فهذا متعذر إن لم يكن مستحيلا، وقد تغيرت مستويات الأسعار عبر التاريخ الطويل للدولة الإسلامية، بل لقد تغيرت مستويات الأسعار خلال صدر الأسلام. ومعنى ذلك أنه من الناحية الواقعية هناك إمكانية تغير مستويات الأسعار صعودا أو هبوطا.

وواضح أن تغير النقود ينعكس في أثار غير حميدة على حجم النشاط الاقتصادي، خاصة ماكان منه عن طريق الائتمان، والدفع المؤجل. وقد فرضت هذه المسألة نفسها على بساط البحث الفقهي في الماضي كما فرضت نفسها على بساط البحث الاقتصادي المعاصر، سواء فيه الفكر الوضعي أو الفكر الأسلامي.

وحتى لايتيه منا الطريق نعود فنطرح هذا التساؤل: رغم حرص الإسلام على تحقيق ثبات قيمة النقد إلا أنه من الناحية الواقعية عادة ما يحدث تغير في قيمة النقود على مدار الزمن. فما هو رأي الشريعة فيما لو أبرم عقد ائتمان تجارى أو اجتماعي بقيمة معينة للنقود وعند السداد تغيرت هذه القيمة؟

والسؤال الثاني المطلوب الاجابة عليه هنا هو: هل يمكن لسعر الفائدة أن يلعب دورا في هذا الشأن؟ بمعنى ألا يمكن أعتباره؛ إيجابا أو سلبا بمثابة تعويض عن تغير قيمة النقود؟ وهل لو استخدم سعر الفائدة لهذا الغرض يظل محرما؟

تغير قيمة النقد وحجم المعاملات:

لاشك أن التقلب الكبير في قيمة النقود يؤدي إلى عرقلة العديد من أوجه النشاط الاقتصادي خاصة ماتعلق منها بفترات زمنية مستقبلة، فإذا ما علمنا أن هناك جانبا كبيرا من النشاط الاقتصادي، بل والاجتماعي له بعده الزمني، أو يتضمن تأجيلا في دفع الثمن أو المقابل، فإننا ندرك إلى أى مدي يؤثر التقلب في قيمة النقود على حجم هذا النشاط.

فلن تتم عمليات بيع أو تأجير بيسر، وعلى نطاق واسع في ظل تقلب قيمة النقود، ولن تتم عمليات استثمارية على نطاق واسع في ظل تقلب قيمة النقود، ولن تتم عمليات ائتمان تجارى أو اجتماعي طالما أن قيمة النقدلن تثبت نسبيا مستقبلا.

ومن هنا حرص الإسلام على تحقيق أكبر قدر ممكن من الثبات في قيمة النقد، حرصه على المحافظة على الأموال وتنميتها.

ماذا على المدين أن يدفع عند تغير قيمة النقد؟

مثال: لشخص على آخر دين قدره الف ريال وعند قيام هذا الدين كانت قيمة النقود ١٠٠ مثلا وعند السداد أصبحت قيمة النقود ٨٠ . فما الذي يدفعه الشخص؟

الدين من الناحية العددية هو ١٠٠٠ وحدة نقدية

القيمة الحقيقية للدين عند ثبوته هي ١٠٠٠ × ١٠٠ = ١٠٠٠٠٠ وحدة نقدية حقيقية «وحدة قوه شرائية».

القيمة الحقيقية للدين عند سداده هي ١٠٠٠ × ٨٠ = ٨٠٠٠٠ وحدة نقدية حقيقية «وحدة قوه شرائية».

لو سدد المدين ١٠٠٠ ريال فإنه يسدد قيمة أو قوة شرائية أقل من القيمة أو القوة الشرائية التي حصل عليها والفرق = ١٠٠٠٠٠ − ٨٠٠٠٠ = ٢٠٠٠٠ قوة شرائية.

بينما لو سدد مبلغ ١٢٥٠ ريالا فإنه يسدد نفس القوة الشرائية

١٢٥٠ × ٨٠ = ١٠٠,٠٠٠ ترى هل يسدد ١٠٠٠ ريال أم ١٢٥٠ ريالا؟

لو قلنا إنه يسدد ١٢٥٠ ريالا بناء على أن ذلك هو العدل، حتى لايظلم الدائن بأخذ مال هو في حقيقته أقل من ماله. ومن ناحية أخرى فإن دفع هذا المبلغ لايلحق ضرراًبالمدين، حيث قد أخذ في الحقيقة ما يساوى هذا المبلغ، ومن ثم فعليه رده، لو قلنا ذلك لكان هناك وجه لهذا القول.ولو قلنا إن الزام المدين بدفع مبلغ ١٢٥٠ ريالا هو تحميل له بمالم يتسبب فيه، فليس هو السبب في تدهور قيمة النقود. كما أنه من ناحية

أخرى فإن النقود كان سيعتريها ذلك، لو بقيت في يد الدائن. هذا بالاضافة إلى ما يواجه ذلك من مصاعب عملية، وما يحول دون العدالة الكاملة من حواجز لو قلنا ذلك لكان لهذا القول متجه هو الاخر.

ولهذه الأبعاد المختلفة للمسألة وجدنا أنها أثارت جدلا كبيرا بين الفقهاء، أى أنها مسألة خلافية، وهذا من فضل الله تعالى علينا، إذ أن في ذلك تيسيراً علينا، للعمل طبقا لأى رأى طالما أنه يحقق أكبر قدر ممكن من المصلحة، بمعنى أنه ليس هناك موقف واحد يجب الالتزام به.

وفيما يلى نعرض عرضا كليا مجملا لآراء الفقهاء في تلك المسألة.

١ — رأى يعتد بالتغير في قيمة النقود، ويرى أن المدين يدفع نفس القيمة التي حصل عليها بغض المنظر عن القيمة يوم السداد ومعنى ذلك أن الدين من حيث عدد وحداته النقدية قد يسدد هوهو عند ثبات قيمة النقد، وقد يسدد بعدد نقدى أكبر أو أصغر حسب التغير في قيمة النقد.

٢ — رأى لا يعتد بالتغير في قيمة النقود، ويرى أن المدين يدفع نفس عدد الدين بغض النظر عن تغير قيمته، فمن أخذ ألفا يرد ألفا سوء زادت القيمة أو قلت.

٣ — رأى يعتد بالتغير الكبير ويهمل التغيير القليل، فإذا أصاب قيمة النقود تغيركبير هبوطا أو صعودا فعندئذ يراعى، وإذا كان التغير قليلا يهمل هذا التغير.

هذه هي أراء الفقهاء، وإليك بعضا من أقوالهم.

في المذهب الحنفي، وجدنا الرأى الأول والرأى الثاني، ووجدنا ترجيحا للرأى الأول. وقد عرض موقف المذهب من هذه المسألة المرحوم العلامة

ابن عابدين في رسالته المسماه «تنبيه الرقود في مسائل النقود» وكذلك في حاشيته على الدر المختار تحت عنوان «مطلب مهم في أحكام النقود إذا كسدت أو انقطعت أو غلت أو رخصت» وفيها يقول: «وفي البزازية عن المنتقي غلت الفلوس أو رخصت فعند الإمام الأول والثاني أولا ليس عليه غيرها وقال الثاني ثانيا عليه قيمتها من الدراهم يوم البيع والقبض، وعليه الفتوى. وهكذا في الذخيرة والخلاصة عن المنتقي ونقله البحر وأقره فحيث صرح بأن الفتوى عليه فيجب أن يعول عليه أفتاء وقضاء»(١) ثم بين بعد ذلك أن هناك خلافا بين شمول أو دخول الذهب والفضة في هذا الحكم وبين عدم دخوله. فإذا قلنا بدخوله فمعنى ذلك أن النقود بكافة أنواعها طبقا لما عليه الفتوى والقضاء في المذهب الحنفي تتأثربتغير قيمتها. والمعول عليه قيمة يوم البيع في دين البيع ويوم القبض في دين القرض.

وحتى لو قصرنا ذلك على الفلوس فإن مصطلح الفلوس هوكل ما أصطلح الناس على نقديته من غير الذهب والفضة، ومن ثم يدخل فيه ما هو معروف اليوم من النقد الورقي.

وفي المذهب المالكي وجدنا كذلك الرأيين، فعدم الاعتداد بالتغير هو الرأي السائد في المذهب. يقول في المدونة «وكذلك أذا أقرضته دراهم وهي يومئذ مائة فلس بدرهم ثم صارت مائتي فلس بدرهم فإنما يرد اليك مثل ما أخذ لا غير»(٢).

ويقول خليل: «وإن بطلت فلوس فالمثل لما بطل على ماترتب في ذمته وأولى إن تغيرت قيمتها مع استمرار التعامل بها»(٣).

---

(١) ابن عابدين ــ مجموعة رسائل ابن عابدين جـ ٢ ص ٦٢ وما بعدها دار احياء التراث العربي حاشية ابن عابدين جـ٤ ص ٥٣٣

(٢) المدونة ــ جـ ٥ ص ٣٢١

(٣) الحطاب ــ مواهب الجليل جـ٤ ص ٣٤٠

ومع ذلك وجدنا في بعض كتب المالكية من ذهب إلى أن عدم الاعتداد بالتغير هو فيما إذا كان التغير غير كبير فإن كان كبيرا فيعتد به. يقول الإمام الرهوني معلقا على الرأى المشهور في المذهب المالكي: «وينبغي أن يقيد ذلك بما إذا لم يكثر ذلك جدا حتى يصير القابض لها كالقابض لمالا كبير منفعة فيه . لوجود العلة التي علل بها المخالف»[1] يقصد بقوله لوجود العلة. أنه إن كان التغير كبيرا فإن الدائن يكون قد دفع شيئا منتفعا به لأخذ شيء غير منتفع به، فلا يظلم باعطائه مالا ينتفع به. وهذا مااعتمد عليه الرأي الآخر. وفي المذهب الشافعي وجدنا كذلك الرأي الأول والرأي الثاني طبقا لما فهمناه من عباراتهم التي منها. الفقرة المطولة التي كتبها السيوطي في كتابه الحاوي تحت عنوان «قطع المجادلة عند تغيير المعاملة» وفيها ينقل فتوى الإمام البلقيني عندما سئل عمن عليه دين فلوس وعند ثبوت الدين كانت رخيصة نسبيا بالنسبة للذهب والفضة وعند المطالبة ارتفعت قيمتها. وقد طلب صاحب الدين الفلوس «بالعدد» فلم يجدها المدين بسهولة فقال له الدائن أعطني عوضا عنها ذهبا أو فضة بسعر يوم المطالبة مالذي يجب عليه؟ ويروى أن البلقيني أفتى بالرجوع إلى القيمة. ويعلق السيوطى على ذلك بقوله: «واعلم أنه نحا في جوابه إلى اعتبار قيمة الفلوس وذلك لأنها عدمت أو عزت فلم تحصل إلا بالزيادة والمثلى إذا عدم أو عز فلم يحصل إلا بزيادة لم يجب تحصيله كما صححه النووى في الغصب بل يرجع إلى قيمته» ثم يعود بعد ذلك إلى القول بأن الواجب المثل «العدد» ولا يعتد بالتغير»[2].

---

(١) حاشية الرهوني على شرح الزرقاني لمختصر خليل باب البيوع

(٢) السيوطي ــ الحاوى للفتاوي . جـ١ ص ٩٥ دار الكتب العملية ببيروت ١٩٨٢

وفي المذهب الحنبلى رأينا أيضا الرأيين؛ الرأى القائل بعد الاعتداد بالتغير، والرأى القائل بالاعتداد بالتغير. فاعتناقا للرأى الثاني يقول ابن قدامة: «إن المستقرض يرد المثل في المثليات سواء رخص سعره أو غلا أو كان بحاله. وإن كان ما أقرضه موجودا بعينه فرده من غير عيب يحدث فيه لزم قبوله، سواء تغير سعره أو لم يتغير .... وأما رخص السعر فلا يمنع ردها سواء كان كثيرا مثل أن كانت عشرة بدانق فصارت عشرين بدانق أو قليلا، لأنه لم يحدث فيها شيء إنما تغيرالسعر فأشبه الحنطة إذا رخصت أو غلت»[١].

ومع ذلك وجدنا شيخ الإسلام ابن تيمية وهو حنبلي المذهب يذهب إلى الاعتداد بالتغير فإذا تغيرت القيمة لايرد المثل وإنما يرجع إلى القيمة، يقول: «.....لأن تغير القيمة يعتبر نقضا في نو ع الدين ومن ثم فقد خرجا عن التماثل، فلا تماثل بين مختلفي القيمة» وذهب إلى أن هذا هو العدل، فإن المالين إنما يتماثلان إذا استوت قيمتهما، وأما مع أختلاف القيمة فلا تماثل»[٢].

هذه هي آراء العلماء في تلك المسألة، ومنها يتضح أنها مسألة خلافية. ومن حقنا أن نأخذ بما يراه محققا بدرجة أكبر للعدل والمصلحة. وعلينا أن نلاحظ أن ما نشاهده الآن من تقلبات حادة في قيمة النقد من وقت لأخر لم يعايشه فقهاؤنا بهذا الشكل. إذ تغير قيمة النقود مع أنها

---

(١) المغنى جـ٤ ص ٣٦٠.

(٢) انظر في قول ابن تيمية. عبد الرحمن العاصمي ـــ الدرر السنية في الاجوبة النجدية جـ٥ ص ١١٠ مطبوعات دار الافتاء بالسعودية ١٩٦٥

ظاهرة تاريخية ممتدة إلا أنها لم تأخذ هذه الابعاد الحديثة إلا مؤخرا وبعد سيادة نظام النقد الورقي (١).

ومعنى ذلك أنهم لو عايشوها كما نعايشها الآن فاننا نتوقع أن من قال منهم بعدم الاعتداد بالتغير سابقا سوف يكون له رأى مغاير، خاصة وأن العبرة الحقيقية في النقود هي في قيمتها لا في شكلها وعددها وصورتها. والآن لنفرض أننا سنأخذ برأى من قال بالاعتداد بالتغير فكيف يمكن تطبيقه؟.

من خلال كلام العلماء في تلك المسألة وجدنا أنهم يقولون المعول عليه هو القيمة يوم البيع أو القبض. ويقصدون بالقيمة قيمة النقد الذى تغير مربوطة بالذهب أو بالفضة. ومعنى ذلك أن الذى يسدد ليس هو نفس النقد المتفق عليه، وإنما قيمته ذهباً أو فضة. فإذا كان ذلك في الفلوس فلتؤخذ قيمتها ذهبا أو فضة، وإن كانت فضة تؤخذ قيمتها ذهبا والعكس. والحكمة في ذلك تخوفهم من الوقوع في الربا، حيث دفع الدائن عددا فعاد إليه عدد آخر من نفس العملة أو دفع وزنا فعاد إليه وزن آخر من نفس نوع العملة.

---

(١) وقد أشار إلى ذلك ابن عابدين حيث ذكر أن الفقهاء لم يتعرضوا صراحة لتغير قيمة النقود الذهبية والفضية وأرجع ذلك إلى ندرة تغير قيمتها في السابق انظر رسالته تنبيه الرقود ضمن مجموعة رسائل عابدين جـ ٢ ص ٦٢

وإذن فيمكن السداد بنفس العملة مع اختلاف العدد طالما أن القيمة واحدة.

وحيث قد سلمنا بذلك فإن المسألة تصبح عندئذ هي تحديد القيمة النقدية يوم البيع أو القبض حيث سيعول عليها عند السداد. وعلينا إذن البحث الجاد في الأسلوب الذي نحدد به هذه القيمة بأكثر ما يمكن تحقيقا للعدل. ولا حرج عندئذ من استخدام الذهب أو من استخدام الأرقام القياسية لمستويات الأسعار.

أما عن استخدام سعر الفائدة فنتركه مؤقتا حتى نعرج على مسألتين هنا نرى لهما أهمية في موضوعنا. المسألة الأولى أن السيوطى قد صرح في معرض بحثه السابق من أنه يرجع إلى المثل أو إلى القيمة عندما يحدث خلاف بين الطرفين أما عند التراضى بينهما فلا إشكال. يقول: «وقولى فالواجب إشارة إلى ما يحصل عليه الاجبار من الجانبين هذا على دفعه وهذا على قبوله، وبه يحكم الحاكم أما لو تراضيا على زيادة أو نقص فلا إشكال، فإن رد أكثر من قدر القرض جائز بل مندوب، وأخذ أقل منه إبراء من الباقي، وقولى من ذلك الجنس احتزاز من غيره كأن أخذ بدله عروضا أو نقدا ذهبا أو فضة وهذا مرجعه إلى التراضى أيضا فإنه استبدال وهو من أنواع البيع ولا يجبر فيه واحد منهما، فإن أراد أخذ بدله فلوسا من الجدد والمتعامل بها عددا فهل هو من جنسه لكون الكل نحاسا أولا لاختصاصه بوصف زائد وزيادة قيمة؟ محل نظر، والظاهر الأول، لكن لا إجبار فيهما أيضا، لاختصاصها بما ذكر. فإن تراضيا على قدر فذاك،

والافلا يجبر المدين على دفع رطل منها لأنه أزيد قيمة، ولا يجبر الدائن على أخذ قدر حقه منها عددا لأنه أنقص وزنا»[1] فهل يمكننا الاستفادة من ذلك، بمعنى ألا يمكن قيام اتفاق بين الطرفين على التسديد بنظام معين في ضوء القواعد المقررة؟ وهل يمكن السداد بنفس العملة؟.

المسألة الثانية. هل يمكن تلافي هذه المشكلة من خلال الاتفاق المبدئي على تثبيت قيمة الدين؟[2] بمعنى أن يتفق الدائن والمدين يوم ثبوت الدين على تثبيت قيمته. وعدم الاعتداد بأى تغير يطرأ عليها أى أن يكون المعول عليه بينهما هو القيمة الحقيقة للدين عند ثبوته. من وجهة نظرنا — وهي قابلة للمناقشة بل قابلة للخطأ — أن لهما ذلك، خاصة وأنه أتفاق على تحقيق العدل بينهما وأن يعود للدائن حقيقة ماله. كما أن ذلك يدخل في تحديد مقدار الثمن ومبلغ القرض تحديداً دقيقاً، دفعا للنزاع مستقبلا. ومعروف أن الجهالة المفضية إلى النزاع غير مقبولة إسلاميا. وقد قال الفقهاء «إن من شروط صحة البيع معرفة قدر وصفة الثمن لأنه إذا كان مجهول الوصف تتحقق المنازعة فالمشترى يريد دفع الأدون «الأدنى قيمة» والبائع يطلب الأرفع فلا يحصل مقصود شرعية العقد»[3].

كما أنهم قالوا إن الثمن يعتبر في مكان العقد وزمانه يقول ابن عابدين: «باع عينا من رجل بأصفهان بكذا من الدنانير فلم ينقد الثمن حتى وجد المشترى ببخارى يجب عليه الثمن بعيار أصفهان، فيعتبر مكان العقد. وتظهر ثمرة ذلك إذا كانت مالية الدينار «قيمته الحقيقية» مختلفة

---

(١) الحاوى جـ ١ ص ٩٧ مرجع سابق.

(٢) د. نزيه حماد — تغير النقد وأثره في الفقه. مجلة البحث العلمي — كلية الشريعة — مكة المكرمة.

(٣) ابن عابدين — حاشية ابن عابدين جـ٤ ص٥٢٩ .

في البلدين. وقد وافق العاقدان على أخذ قيمة الدينار لفقده أو كساده في البلدة الأخرى، فليس للبائع أن يلزمه بأخذ قيمته التي ببخارى إذا كانت أكثر من قيمته التى في أصفهان، وكما يعتبر مكان العقد يعتبر زمنه أيضا، كما يفهم مما قدمناه في مسألة الكساد والرخص، فلا يعتبر زمن الإيفاء لأن القيمة فيه مجهولة وقت العقد»(١)، ومعنى ذلك أنه لا مانع من تحديد مقدار الثمن أو القرض، وكذلك تحديد صفته. بمعنى تحديد قيمته، والاتفاق عليها، فهى معلومة لهما معا، فلا جهالة ولا ضرر.

مدى امكانية استخدام سعر الفائدة للتعويض عن تغير القيمة النقدية:

في الفكر الاقتصادي الغربي برزت فكرة استخدام سعر الفائدة تعويضا عن التضخم السائد.

وبتحليل عناصر الفائدة نجد أن من بين هذه العناصر مقابل انخفاض قيمة القرض نتيجة للتضخم(٢) «Expected Inflation».

وقد نادى بعض الكتاب في الاقتصاد الإسلامي بإمكانية استخدام سعر الفائدة بترتيب معين لتعويض ما يطرأ من تغير على قيمة النقود (٣).

---

(١) نفس المصدر جـ ٤ ص ٥٣٩

(٢) I. Schompere, The theory of Economic Development, New YOurk : oxford univ ersity press 1961, pp. 157 ff.

Richard S. Thron, introduction to money and Banking, New York: Harper& Row Puplishers, 1976) PP.281 - 298.

(٣) د. محمد شوقي الفنجرى ــ نحو اقتصاد إسلامي ص ٥٢ مرجع سابق

د. احمد صفي الدين عوض. بحوث في الاقتصاد الاسلامي ص ٢٨، ٣٢ نشر وزارة الأوقاف السودان

د. محمد عارف ــ السياسة النقد في اقتصاد إسلامي. مجلة البنوك الاسلامية العدد الثامن ص ٦٢

وقبل أن نبدى وجهة نظرنا إزاء تلك المسألة علينا أن ندرك أولا بعض الأمور، والتي منها أن سعر الفائدة بنظامه المعروف لا يقتصر على عنصر تأمين مخاطر تدهور قيمة القرض، بل يحتوى كذلك على عنصر تأمين لمخاطر عدم السداد «Risk Default» وكذلك عنصر نفقات ومصاريف الاقراض، وأيضا على ما يعرف بإنتاجية القرض «سعر الفائدة الصافي» .Pure Rate

ومن جهة ثانية فإن الفائدةمرتبطة بالزمن، بمعنى أن سعر الفائدة هو نسبة مئوية سنوية، فإذا مضى عام فتدفع الفائدة كاملة وإذا مضى نصف عام حسبت الفائدة لنصف عام «نصف مقدار الفائدة السنوية».

ومن جهة ثالثة فإنها تحدد سلفا على حين أن مقدار التغير أو نوعيته واتجاهه غير معروفة عند التعاقد، فكيف يمكن أن يحقق ذلك نظام الفائدة؟.

في ضوء تلك الملاحظات فإننا نرى أن سعر الفائدة بنظامه المعهود لا يصلح أداة للتعويض، ولا يصح شرعا استخدامه في ذلك، وإذا ما أريد له أن ينهض بذلك فيجب أن تجرى عليه تغييرات جذرية ومن ذلك أن يخلص تماما من كل العناصر الأخرى غير عنصر مقابل التغير، ومنها أن يكون متحرك الاتجاه فكما يكون موجبا قد يكون سالبا، ومنها ألا يرتبط بالزمن وإنما يرتبط بتاريخ السداد، بمعنى أنه عند تاريخ السداد ننظر لقيمة النقد ونقارن بينها وبين قيمة النقد عند التعاقد.

ومتى تحقق ذلك فإنه لن يبقى سعر فائدة وإنما سوف يكون شيئا

مغايرا تماما. ولذلك فنحن لا نرى أمكانية استخدامه أداة للتعويض، إذ هو في حقيقته إحالة إلى المستقبل، والمطلوب شرعا التركيز على الحاضر. وعلينا أن ندرك تماما أن الممكن استخدامه هو ما يدور حول التحديد الدقيق للقيمة الحقيقية للدين عند ثبوته بحيث يكون معلوما بوضوح لدى كل من الدائن والمدين. وبحيث يلتزم المدين بسداده بغض النظر عن أي تغير يطرأ على قيمته. وقد يكون أفضل وسيلة متاحة هي الأرقام القياسية للأسعار.

الفصل الثالث
السياسة المالية (*)

يتوقف دور السياسة المالية من حيث طبيعته ومداه وأبعاده على دور الدولة في النشاط الاقتصادي، وبقدر ما يتزايد هذا الدور للدولة يتزايد دور الساسية المالية. من حيث أنها تمثل الأداة الأساسية في السياسة الاقتصادية.

وفي دراستنا للسياسة المالية في الاقتصاد الإسلامي سوف نعرض عرضا كليا لوظيفة الدولة الإسلامية بوجه عام،ووظيفتها الاقتصادية بوجه خاص. ثم نتناول السياسة المالية من حيث مفهومها وأهدافها وأدواتها، ومدى فعاليتها بالنسبة للسياسة المالية في إطار الاقتصاد الوضعي.

وذلك في المباحث التالية:

---

* لمعرفة مفصلة انظر بحثنا بعنوان السياسة المالية في إطار الاقتصاد الاسلامي مجلة مركز البحوث جامعة الإمام عدد خاص بالاقتصاد الإسلامي

المبحث الأول: مفهوم السياسة المالية وأهدافها

وظيفة الدولة في الإسلام:

الدولة في الإسلام لا ينظر لها على أنها تنظيم مرحلى ينتهى ببلوغ المجتمع مرحلة تطورية معينة، كما ذهب إلى ذلك الفكر الماركسي. كذلك فإن الدولة ليست ذات وظيفة سلبية أو حيادية تجاه القضايا الاقتصادية، كما نادى بذلك الفكر الاقتصادى الرأسمالي الكلاسيكي.

وهي كذاك ليست سلبية تجاه قيم الأفراد ومعتقداتهم، كما هو الشأن لدى الجمهرة الغالبة من الدول المعاصرة.

إن الدولة في الإسلام ذات وظيفة إيجابية ممتدة مستمرة، كما أنها وظيفة متعددة الأبعاد و الجوانب. وقد ترجم علماؤنا لتلك الوظيفة الممتدة طولا وعرضا بعبارة جامعة هى «حراسة الدين وسياسة الدنيا»[1] ومعنى ذلك أنها قامت من أجل توفير وضمان تحقيق أكبر قدر ممكن من مصلحة المجتمع وأفراده.

ومصلحة المسلم تتعلق بدينه ودنياه، بمعاشه وقيمه واجتماعياته.

قال تعالى: ﴿الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر..﴾[2] الآية. هذه هي مهمة الجماعة

---

(١) الماردى ــ الاحكام السلطانية ص ٥٠ مرجع سابق

ـــ ابن الازرق ــ بدائع السلك في طبائع الملك ص ٧١ من مطبوعات وزارة الاعلام بالعراق ١٩٧٧

(٢) سورة الحج الآية رقم ٤١

الإسلامية، والدولة تمثل الجماعة في تنفيذ تلك المهمة. وضمان قيامها. قال تعالى: ﴿فلا وربك لايؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما﴾[١]. وقال ﷺ: «كلكم راع وكلكم مسئول عن راعيته، الإمام راع ومسئول رعيته» وقال في حديث آخر: «من ولاه الله شيئا من أمور المسلمين فأحتجب دون حاجتهم وخلتهم وفقرهم احتجب الله دون حاجته وخلته وفقره يوم القيامة»[٢].

ويفسر لنا الخليفة عمر رضي الله عنه مسئولية الدولة بقوله: «... وإن أحق ما تعهد الراعى من رعيته تعهدهم بالذي لله عليهم في وظائف دينهم الذي هداهم الله له، وإنما علينا أن نأمركم بما أمركم الله به من طاعته، وأن ننهاكم عما نهاكم الله عنه من معصيته وأن نقيم أمر لله في قريب الناس وبعيدهم ولا نبالي على من كان الحق»[٣].

وفي قول آخر له « إن الله قد استخلفنا على عباده لنسد جوعتهم ونستر عورتهم ونوفر لهم حرفتهم»[٤]. وفي قول ثالث له: «.. ولكم عليَّ أيها الناس خصال أذكرها لكم فخذوني بها لكم على ألا أجتبى شيئاً من خراجكم ولا مما أفاء الله عليكم إلا من وجهه، ولكم عليَّ إذا وقع في يدى أن لا يخرج منى إلا في حقه، ولكم عليَّ أن أزيد أعطياتكم وأرزاقكم إن شاء الله، وأسد ثغوركم، ولكم عليَّ ألا ألقيكم في المهالك ولا أحجركم في ثغوركم»[٥].

---

(١) سورة النساء. الاية رقم ٦٥

(٢) رواه ابو داود والترمذى

(٣) ابو يوسف. الخراج ص ٤

(٤) شوقي دنيا. الاسلام والتنمية الاقتصادية ص مرجع سابق

(٥) ابو يوسف ــ الخراج ص ١٢٧ مرجع سابق

ويقول ابن القيم: «واعتناء ولاة الأمور بإلزام الرعية بإقامة الصلاة أهم من كل شيء»[1].

هذه بعض النصوص والأقوال الإسلامية التي توضح أبعاد وظيفة الدولة في الإسلام، ومنها يتضح أن الدولة الإسلامية مسئولة عن حماية الدين والشريعة، وما ينبثق عنها من نظم وما يتركز عليها من قيم.

كما أنها مسئولة عن سياسة الدنيا ورعايتها وإصلاحها وتعميرها. بحيث يتوفر للمجتمع الإسلامي حياة طيبة ما وسعها ذلك[2]. وإذن فهي مسئولة عن إنجاز التنمية الاقتصادية وعن تحقيق العدالة في توزيع الدخول والثروات. يقول عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه «إني وجدتنى وليت أمر هذه الأمة أسودها وأحمرها فذكرت الغريب القانع الضائع، والفقير المحتاج، والأسير المقهور، وأشباههم في أطراف الأرض، فعلمت أن الله تعالى سائلنى عنهم، وأن محمداً ﷺ حجيجي فيهم»[3]، بل إن الدولة الإسلامية مسئولة عن تحقيق التوازن الاجتماعي و الاقتصادي، ليس على مستوى الجيل الواحد بل على مستوى الأجيال المقبلة إلى قيام الساعة. لقد فهمت الدولة الإسلامية هذه المسئولية من آية قرآنية كريمة تبين أن بعض مصادر الإيراد العام هي ملك لمختلف أجيال الأمة الإسلامية. ولذلك وجدنا عمر رضي الله عنه يرفض قسمة أرض الفتوح في العراق والشام ومصر، ويبقها ملكية عامة للأمة الإسلامية ما بقيت الدنيا. ويقول: «إذن أترك من بعدكم من المسلمين لا شيء لهم»[4].

---

(١) ابن القيم — الفوائد — مرجع سابق

(٢) الماوردي. الاحكام السلطانية ص ١٧ مرجع سابق

(٣) ابو يوسف — الخراج — ص ١٨ مرجع سابق

(٤) ابو يوسف — نفس المصدر ص ٢٥

وهي مسئولة عن حماية الضعفاء والفقراء. فهي دولة المظلومين، وليست دولة الأقوياء ومحاباتهم على حساب الفقراء والضعفاء، كما هو الشأن اليوم في الكثير الغالب من دول العالم. يقول عمر رضي الله عنه: «ولست أدع أحدا يكلم أحد ولا يعتدى عليه حتى أضع خده على الأرض وأضع قدمى على الخد الآخر حتى يذعن للحق»[1] ومن قبله قال الخليفة الأول: « القوى فيكم ضعيف عندى حتى آخذ الحق منه، والضعيف فيكم قوى عندى حتى آخذ الحق له» ومن قبلهما معا قال ﷺ لمن طلب منه أن يبعد مساكن الفقراء عن مساكنهم: «فلم ابتعثني الله اذن. إن الله لايقدس أمة لا يأخذ فيها الضعفاء حقوقهم من الأغنياء» وغير خاف أن ذلك كله له صداه الواسع في المجال الاقتصادي، سواء على مستوى الايرادات العامة أو على مستوى الانفاق العام أو على مستوى النشاط الاقتصادي الخاص.

ونلاحظ أن الإسلام قد خول الدولة الإسلامية سلطة التصرف في الكثير من مصادر الثروة مثل قطاع المعادن وبعض الأراضي الزراعية وغيرها. ومعنى ذلك ــ كما سنشير لاحقا ــ أن هناك إمكانية قيام قطاع عام إقتصادي. مما يعنى أن الدولة الإسلامية هي دولة منتجة بالتعبير الاقتصادي المعهود.

كما أنها في الوقت نفسه مسئولة عن قيام القطاع الخاص بمهامه بعدل وكفاية، ولها حق التدخل لحمله على ذلك[2]، يقول ابن حزم: «ويأخذ السلطان الناس بالعمارة وكثرة الغراس، ويقطعهم الإقطاعات في الأرض

(١) نفس الصدر ص ١٢٧

(٢) د. شوقي دنيا. تمويل التنمية في الاقتصادي الاسلامي مرجع سابق

الموات، ويجعل لكل أحد ملك ما عمره، ويعينه على ذلك لترخص الأسعار ويعيش الناس والحيوان، ويعظم الأجر، ويكثر الأغنياء وما تجب فيه الزكاة»[1].

وإذن فهي كذلك دولة متدخلة بالمفهوم الاقتصادي. وبالطبع فهناك الوظائف الأخرى المتعارف عليها من أمن ودفاع وعدالة.

في ضوء هذه الوظيفة المتعددة الأبعاد والجوانب للدولة الإسلامية يمكن أن نتعرف على السياسة المالية في الاقتصاد الإسلامي.

مفهوم السياسة الشرعية:

ينصرف المفهوم اللغوى للفظ «سياسة» إلى ما يقوم به الحاكم من أعمال وإجراءات وما ينفذه من أوامر ونواهي تجاه الرعية. يقول الفيروز آبادى «سست الرعية: أمرتها ونهيتها»[2].

وقد استخدم الفكر الإسلامي مصطلح «السياسة الشرعية»، وحيث أن السياسة المالية إن هي إلا جزء من السياسة الشرعية فسوف نعرض عرضا كليا لمفهوم السياسة الشرعية.

قال ابن عقيل: «السياسة ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي»[3].

---

(١) ابن الأزرق ــ بدائع السلك جـ١ ص ٢١٩ مرجع سابق

(٢) القاموس المحيط جـ ٢ ص ٢٢٢ عالم الكتب بيروت

(٣) ابن القيم ــ الطرق الحكمية ص ١٣ مرجع سابق

وقال ابن فرحون: «السياسة نوعان: ظالمة تحرمها الشريعة، وعادلة توجب المصير إليها من الاعتماد عليها في أظهار الحق، وهي باب واسع تضل فيه الافهام، وتزل فيه الأقدام، وأهمالها يضيع الحقوق، ويعطل الحدود ويجرئ أهل الفساد، و التوسع فيه يفتح أبواب المظالم، ويوجب سفك الدماء وأخذ الأموال بغير حق»[١]، وقال ابن القيم: «.... فلا يقال إن السياسة العادلة مخالفةلما نطق به الشرع، بل موافقة لما جاء به بل هي جزء من أجزائه. ونحن نسميها سياسة تبعا لمصطلحكم، وإنما هي عدل الله ورسوله»[٢]، وقال ابن عابدين: «السياسة استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجى في الدنيا والآخرة»[٣].

تعريف السياسة المالية:

مما سبق نجد أن السياسة الشرعية هي اصطلاح للعلماء، ومن ثم فلنا أن نصطلح على تعبير السياسة المالية، والسياسة النقدية، والسياسة السعرية، والسياسة الاقتصادية، والمقصود هنا هو السياسة الشرعية في هذا المجال أو ذاك.

ومعروف أن لكل دولة إيراداتها ونفقاتها، وأنها تستخدم تلك الإيرادات والنفقات لتحقيق ما تستهدفه من أهداف. وحيث أن أهداف الدول تتفاوت تبعا لنوع النظام الاقتصادي والاجتماعي السائد، وتبعا لطبيعة المشكلات التي تواجه المجتمع، وطبقا لعقيدة المجتمع. لذلك نجد أن

---

(١) ابن فرحون ــ تبصرة الاحكام جـ٢ ص ١٠٤ مطبوع بهامش فتح العلى المالك للشيخ عليش.

(٢) ابن القيم. الطرق الحكيمة ص ١٤

(٣) ابن عابدين. رد المحتار جـ٢ ص ١٥ مرجع سابق

استخدام الدولة لإيراداتها ونفقاتها يختلف بدرجة أو بأخرى من حال لحال. فهو إذن عملية متغيرة متحركة[1].

فالسياسة المالية في جوهرها «تطبيق واستخدام» ومن ثم فهي تخضع للظروف المحيطة، بشرط عدم الخروج على أصل أو قاعدة إسلامية، وأن تستهدف في كل حال تحقيق أكبر قدر ممكن من المصلحة العامة.

وإذا كان تعريف السياسة المالية في الاقتصاد الوضعى يعنى «استخدام السلطات العامة لإيرادات الدولة ونفقاتها من أجل مواجهة مسئوليتها في تحقيق الأهداف الاقتصادية المختلفة»[2].

فإن المفهوم الإسلامي للسياسة المالية يفيد «استخدام الدولة الإسلامية لإيراداتها ونفقاتها لتحقيق أهدافها في ضوء القواعد والأصول الإسلامية الحاكمة في هذا المجال».

ومعنى ذلك أنها ليست مطلق إستخدام للإيرادات والنفقات وإنما هي استخدام مضبوط بضوابط شرعية، والضوابط ترجع في جملتها إلى مراعاة المصلحة العامة، وعدم الخروج على الأصول والقواعد الإسلامية.

أهداف السياسة المالية في ظل الاقتصاد الإسلامي:

في الاقتصاد الوضعي نجد للسياسة المالية أهدافاً تتفاوت في أهميتها من دولة لأخرى، تبعا للفلسفة الاقتصادية السائدة، ولطبيعة المشكلات

---

(١) د. عبد المنعم عفر. السياسات الاقتصادية عي الإسلام ص ١٠٥ نشر الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية.

(٢) د. احمد جامع ـــ النظرية الاقتصادية حـ ٢ ص ٤٩٠ مرجع سابق

القائمة وهي في جملتها ترجع إلى تحقيق الاستقرار الاقتصادي وتوزيع الموارد برشد وفعالية، وتحقيق التنمية الاقتصادية والاسهام في عدالة توزيع الدخل[1].

وفي الاقتصاد الإسلامي نجد أن السياسة المالية تستهدف هذه الأهداف مضافا إليها أهداف أخرى ترجع إلى مسئولية الدولة تجاه الجوانب الدينية.

لقد وجدنا من استعراض النصوص وأقوال العلماء السابقة أن الوظيفة الأولى للدولة في الإسلام هي «حراسة الدين» وحراسة الدين لها بعدها الداخلى المتمثل في نشر القيم الإسلامية وحماية شعائر الإسلام وتعليماته من أي اعتداء أو خروج عليها، ولها بعدها الخارجي المتمثل في نشر الدعوة الإسلامية بشتى الطرق المختلفة بين مختلف دول العالم.

ومعنى ذلك أن الإيرادات والنفقات في الإسلام لا تستهدف فحسب تحقيق الانجازات الاقتصادية والاجتماعية، بل تستهدف في المقام الأول تحقيق الانجازات الدينية. ففي الحديث الشريف يقول المصطفى ﷺ عن رب العزة.

﴿إنا أنزلنا المال لإقام الصلاة وإيتاء الزكاة﴾[2].

في ضوء ذلك يمكن تجميع أهداف السياسة المالية في الدولة الإسلامية تحت عناوين ثلاثة كلية هي:

---

(١) د. سلوى سليمان ــ السياسة الاقتصادية ص ١٠٩ مرجع سابق

(٢) رواه الامام احمد في مسنده انظر كنز العمال جـ ٣ ص ٢٠٠

١ ــ حراسة الدين وحماية القيم.
٢ ــ حسن استغلال وتخصيص الموارد والطاقات.
٣ ــ حسن توزيع الثروات والدخول بين الأفراد.

ويمكننا أن نطلق على الهدف الأول هو «الهدف الديني» وعلى الهدف الثاني هو «الهدف الاقتصادي أو الانمائي» الذي ينصرف إلى الإسهام في تنمية اقتصاديات المجتمع. وعلى الهدف الثالث هو «الهدف الاجتماعي» الذي يتعامل مع قضية التوازن الاجتماعي، لما يتطلبه من قيام العدالة في توزيع الدخول والثروات بين أفراد وأجيال الأمة. هذه هي بإيجاز أهداف السياسة المالية في الاقتصاد الإسلامي، وفي المبحث التالى نعرض لأدوات السياسة المالية التي تستخدم لتحقيق تلك الأهداف.

المبحث الثاني: أدوات السياسة المالية

تتمثل أدوات السياسة المالية في إيرادات الدولة ونفقاتها. ومعروف أن هناك مصادر عدة للايرادات العامة كما أن هناك مجالات متنوعة للانفاق العام.

وفيما يلي نعرض لأهم مصادر الإيرادات العامة، ولأهم مجالات الانفاق العام، مشيرين إلى مدى حرية الدولة في استخدام كل منهما.

من مصادر الإيرادات العامة في الإسلام:

الزكاة:

هي ركن من أركان الإسلام الخمسة، ما جاء الحديث في القرآن الكريم عن الصلاة إلا واقترن به في الغالب الأعم الحديث عن الزكاة. ونحن هنا لن نعرض لفقه الزكاة فلذلك مواضعه الأخرى، وإنما نعرض لدور الزكاة في تحقيق أهداف السياسة المالية، فإذا ما تكشف لنا دورها كان علينا أن نتعرف على مدى سلطة الدولة في إحداث تغييرات فيها، من زاوية أو أخرى، لتحقيق الأهداف في ضوء الظروف المحيطة.

الزكاة وتوزيع الدخل والثروة:

الزكاة فريضة إسلامية في أموال الأغنياء تدفع للفقراء. في الحديث الشريف: «تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم» ومعنى ذلك أنها في غالبية مصارفها تحويلات مالية من الأغنياء إلى الفقراء والمحتاجين.

وحتى نتعرف على مدى ما تقوم به الزكاة تجاه عملية التوزيع نذكر كلمات كلية في فقه الزكاة، فالزكاة من حيث وعاؤها تشمل شتى صنوف الأموال النامية، والزكاة من حيث نصابها تبدأ من حد الغنى، بمعنى أن الفرد عندما يدخل في نطاق الغنى تفرض عليه الزكاة، ومعنى ذلك دخول كل الأغنياء حتى الأطفال وغير العاقلين طبقا لما ذهب إليه بعض الفقهاء تحت مظلة الإلتزام بها. والزكاة من حيث سعرها نجدها تتراوح بين ٢٫٥٪ إلى ٢٠٪ كما هو الحال في زكاة المعادن.

كذلك نلاحظ أن وعاء الزكاة قد يكون دخلا، كما هو الحال في المنتجات الزراعية، وقد يكون دخلا ورأس مال، كما هو الحال في الإنتاج الحيواني، وكذلك الإنتاج التجاري والصناعي.

ومعنى ذلك أن الأثر التوزيعي للزكاة لايقف عند حد نقل وتحويل بعض الدخل القومي، وإنما يتجاوزهإلى تحويل الثروات ورؤوس الأموال. أي أن الزكاة أداة لتوزيع الثروة والدخل معا.

ومن ناحية أخرى فإنها على صعيد الإنفاق ليست مجرد جرعات مسكنة سرعان ما تفقد أثرها، ويبقى الفقير فقيرا، كما أنها ليست مجرد تحويلات للقوة الشرائية تحيل الفقير إلى قوة استهلاكية دون أن تمكنه من أن يصبح قوة إنتاجية يحقق الغنى لنفسه بنفسه.

وإنما هي أداة إغناء قال عمر رضي الله عنه: «إذا اعطيتم فأغنوا»[1]، وقال: «كرروا عليهم الصدقة وإن راح على أحدهم مائة من الإبل»[2].

(١، ٢) ابو عبيد ــ الأموال ص ٥٠٢ مرجع سابق

وهكذا نجد أن الزكاة تمارس مفعولا قويا في عملية عدالة التوزيع. خاصة إذا ما علمنا أنها تنصرف إلى الفقراء، وليس للأغنياء نصيب فيها إلا في حالات خاصة ومحدودة.
قال ﷺ: «لا حظ فيها لغنى ولا لقوى مكتسب».

الزكاة وتشغيل الموارد والطاقات:

في الفقرة السابقة تكشف لنا دور الزكاة في تحقيق أحد أهداف السياسة المالية وهو حسن توزيع الدخول والثروات. وفي هذه الفقرة نعرض لدورها في تحقيق الهدف الثاني، وهو تشغيل الموارد والطاقات. من ينعم النظر في تشريع الزكاة يجده يحرض تحريضا قويا كلا من الموارد المالية والطاقات البشرية على التوظف والتشغيل، ويكفي أن نعلم أنها تفرض على الأموال النقدية المعطلة تماما بتمام كما تفرض على الأموال الموظفة، مما يحملها على التوظف العمل وإلا أكلتها الزكاة، كما ورد في الأثر.

كذلك فهي تحيل فئات عديدة في المجتمع إلى قوة عاملة، كما هو الحال في الفقراء والمساكين والغارمين. وكذلك في سهم «في الرقاب» حيث إنتاجية الإنسان ونظرته للعمل تتوقف على مدى ما يتمتع به من حرية. يضاف إلى ذلك أن الزكاة من خلال سهم «ابن السبيل» تعطي دفعة قوية لمرونة تنقل العمل. كذلك فقد ذهب بعض العلماء إلى أن سهم «ابن السبيل» ينفق منه على تعبيد الطرق وتأمين وسائل الانتقال.

وأخيرا فيما أنها اقتطاع من الأموال، ونظرا لما جبل عليه الإنسان من حب للمال وحرص على تكثيره، ونظرا لما يؤمن به المسلم من أن اليد العليا خير من اليد السفلى. لذلك كله نجد أن الزكاة تدفع الأفراد دفعا إلى توظيف أموالهم بأعلى قدر ممكن من الكفاية.

وهكذا نجد أن الزكاة تؤدى دوراً أساسيا في تحقيق الهدف الثاني من أهداف السياسة المالية.

الزكاة وحراسة الدين:

هذا هو الهدف الباقي من أهداف السياسة المالية. فماذا عن دور الزكاة في تحقيقه؟ نلاحظ أن الزكاة في جوهرها ركن من أركان الإسلام، فهي فريضة دينية وليست فريضة اجتماعية أو اقتصادية مثل الضرائب المعاصرة. ومعنى ذلك أن إيتاء الزكاة في حد ذاته هو إقامة لركن من أركان الإسلام وحراسة لقاعده من قواعدة. يضاف إلى ذلك أن من مصارف الزكاة مصرف «في سبيل الله» وهو يشمل الدعوة إلى الله والجهاد في سبيله» ، كذلك نجد سهم «المؤلفة قلوبهم» هو الآخر تشع منه حراسة الدين، يضاف إلى ذلك أن سهم «في الرقاب» وانصرافه حاليا إلى مساعدة الشعوب المستعبدة في تحرير نفسها هو الآخر له ظلاله الدينية.

بل إن سهم «الفقراء والمساكين» بقدر ماله من بعد اقتصادي واجتماعي له بعده الديني، فمن التجارب الفردية والجماعية نجد أن الفقر والحاجة هي منافذ مفتوحة لدخول المذاهب والعقائد غير الإسلامية. ولا ننسى الأثر الشريف «كاد الفقر أن يكون كفراً».

وأخيرا فإن إيتاء الزكاة هو ضمانة قوية للالتزام بالقيم الإسلامية في مجال النشاط الاقتصادي.

وهكذا نجد أن الزكاة تمارس دوراً أساسيا في تحقيق أهداف السياسة المالية.

سلطة الدولة في أجراء تغيير بعض جوانب الزكاة:

رغم وجازة الحديث في هذه المسألة إلا إنها تحتل في نظرنا درجة كبيرة من الأهمية، ولا غنى عنها في بحث علمي عن السياسة المالية في الإسلام. ذلك أن السياسة المالية هي استخدام للادوات المالية بما يحقق الأهداف في ظل الظروف المتغيرة، ويعنى ذلك توفر قدر من السلطة في يد الدولة لما تراه من تغييرات في عملية استخدام الأدوات المالية. ولو فرضنا عدم وجود أي سلطة للدولة في اتخاذ ما تراه من تغيير في الأداة المالية فإننا لن نكون بصدد سياسة مالية.

وفيما يتعلق بالزكاة كأداة مالية فقد وجدنا الفقه قد حفل بالاجتهادات والآراء حيالها إلى الحد الذي جعل بعض العلماء المعاصرين يكاد يتبرم بهذا التنوع والاختلاف(١).

وعلى عكس ما يراه هذا البعض فإننا نرى في هذا التنوع الفقهى مجال قوة ومصدر خير ونفع. إذ أن اختلاف الأقوال على مستوى القواعدوالأصوال هو الذي يخشى منه، أما الاختلاف على مستوى الفروع والجزئيات فيرحب به ولا يخشى منه. وذلك حتى يكون أمام الدولة الإسلامية مجال رحب في كل زمان ومكان لإتخاذ ما تراه من أسلوب يحقق المستهدف من تلك الفريضة، وعلينا أن ندرك أن الزكاة كما أنها علاقة بين العبد وربه، هي كذلك حق اجتماعي، فهي حق الفقراء في أموال الأغنياء. وهي بذلك قابلة للتنوع في الكثير من جوانبها بما يسمح للدولة بإستخدام أي موقف تراه أكثر صلاحية.

---

(١) الشيخ محمود شلتوت ــ الاسلام عقيدة وشريعة ص ١٢٣ دار القلم القاهرة

ومن تلك الجوانب: اسلوب الجباية، واسلوب الانفاق، وتوقيت الجباية، وتوقيت الانفاق ومجالاته وأماكنه.

فطبقا لمجمل مواقف الفقهاء يمكن أن تجبى الزكاة نقداً وأن تجبى عينا، كما يمكن أن تجبي في وقتها وأن تعجل وأن تؤخر. وعلى صعيد الانفاق يمكن أن تنفق في صورة عينية وفي صورة نقدية وأن يكون لها رصيد ينفق منه على مر الأيام. وأن ينفق على بعض مصارفها دون البعض.

وهكذا نرى أن امام الدولة مجالاً متسعاً للحركة وإتخاذ ما تراه صالحا بدرجة أكبر في الكثير من جوانب الزكاة، مما يعنى أن الزكاة تعتبر أحدى أدوات السياسة المالية الهامة في الدولة الإسلامية.

إيراد المال العام:

يعترف الاقتصاد الإسلامي بالملكية العامة على بعض الموارد الاقتصادية ــ كما سبق أن أشرنا في فصل التوزيع ــ ومن حق الدولة أن تقيم عليها مشروعات إنتاجية عامة، كما أن لها الحق في تأجيرها. وفي صدر الإسلام قام المشروع الإنتاجي العام على أرض الصوافي في عهد الخليفة الثاني، كما قام عليها المشروع الخاص في عهد الخليفة الثالث نظير أجرة تدفع لبيت المال. وفي ذلك يقوم الإمام يحيى بن آدم: «وكل أرض لم يكن فيها أحد تمسح عليه ولم يوضع عليها الخراج، قال حسن: فذلك للمسلمين وهو إلى الإمام إن شاء أقام فيها من يعمرها ويؤدى إلى بيت مال المسلمين عنها شيئا وتكون الفضلة له، وإن شاء أنفق عليها من بيت مال المسلمين، واستأجر من يقوم فيها، ويكون فضلها للمسلمين، وإن شاء أقطعها رجلا ممن له غناء عن المسلمين»[1].

---

(١) يحي بن آدم ــ الخراج ص ٢٣ الطبعة السلفية

وفي قطاع المعادن يقول الإمام الدسوقي: «أما المعدن من حيث هو فيمكن استغلاله بإحدى طريقيتين: اقطاعه لمن يستغله نظير شئ لبيت المال، وهو اقطاع انتفاع لا إقطاع تمليك. وأن يُجعل للمسلمين بأن يقيم فيه من يعمل للمسلمين بأجرة»(١).

ومن ناحية أخرى فإن أرض الخراج هي أرض مملوكة ملكية عامة، وقد بقيت في أيدى أصحابها السابقين يستغلونها نظير «خراج» يدفع لبيت المال.

ومعنى ذلك كله أن هناك أموالا عامة تدر إيرادا بصورة أو بأخرى، وأن هذه الإيرادات يمكن للدولة عن طريقها أن تحقق أهدافها الاقتصادية وغيرها.

يقول أبو يوسف مشيرا إلى ماهو متاح أمام الدولة عمله في بعض مصادر إيراداتها وإلى مالها من سلطة التغيير في بعضها، فيقول في الأرض التي تقدمها الدولة لبعض الأفراد لمصلحة عامة تراها في ذلك. أن للدولة أن تفرض على تلك الأرض العشر ولها أن تفرض عليها العشرين ولها أن تفرض عليها الخراج: «وإنما ذلك إلى الإمام إن رأى أن يصير عليها عشرا فعل، وإنما يؤخذ منها العشر لما يتكلفه صاحب الاقطاع من المؤنة في حفر الأنهار وبناء البيوت وعمل الأرض، وفي هذا مؤنة عظيمة على صاحب الأقطاع «الأرض المقطعة» فمن ثم صار عليه العشر لما يلزم من المؤنة، والأمر في ذلك ما رأيت أنه أصلح فاعمل به»(٢).

---

(١) الدسوقي ـــ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير جـ ١ ص ٤٨٦
(٢) ابو يوسف ـــ الخراج ص ٦٣ مرجع سابق

بل إن هناك ما هو أكثر دلالة وأقوى برهانا على ما لدى الدولة من سلطة التغيير في الإيرادات العامة ويتضح ذلك مما يلي:

١ ــ تغيير أسلوب استغلال أرض الصوافي من عهد الخليفة الثاني إلى عهد الخليفة الثالث.

٢ ــ تغيير أسلوب الخراج نفسه من أسلوب «الوظيفة» إلى أسلوب «المقاسمة» فقد كان منذ عهد الخليفة الثاني وحتى عهد هارون الرشيد يقوم على أسلوب الوظيفة، ونتيجة لتغير الأوضاع أشار أبو يوسف على الخليفة الرشيد بتغييره إلى أسلوب المقاسمة. لأنه أكثر ملاءمة[1].

٣ ــ مقدار الخراج هو الآخر يعتريه االتغيير. وفي ذلك يقول أبو يوسف: «فللإمام أن ينظر فيما كان عمر جعله على أهل الخراج فإن كانوا يطيقون ذلك اليوم وكانت أرضهم له محتملة، وإلا وضع عليهم ما تحتمله الأرض ويطيقه أهلها».

وهكذا نجد أن للدولة سلطة في إتخاذ ما تراه أكثر صلاحية تجاه الإيرادات العامة الاقتصادية.

الضرائب:

مما لاشك فيه أن الشريعة لا تقف في وجه مصلحة عامة، حتى لو تعارضت مع مصلحة خاصة، ومن ناحية أخرى فإن الشريعة تأخذ في حسبانها مختلف الظروف والحالات، سواء كانت ظروفا عادية أم ظروفا غير عادية.

---

(١) نفس المصدر ص ٥١

فإذا ما طبقنا ذلك على موضوع الضريبية فإنه يمكن القول إن الضريبة لا ترفض من حيث المبدأ، كما أنها لا تقر بصفة مطلقة وفي كل حال. ولكن الحق فيها طبقا لقواعد الشريعة وأصولها أنها أداة متاحة للاستخدام عندما تجد ظروف موضوعية تستدعى استخدامها.

في أيام الرسول ﷺ كانت تجد ظروف تعجز فيها إيرادات الدولة عن تمويل النفقات العامة وعندها كان الرسول ﷺ يحث على الانفاق، أي أنه كان يطلب من المقتدرين ما هو فوق المقررات المحددة المفروضة عليهم، فكانوا يلبون مسرعين. أليس في ذلك ما يعتبر مقدمة للضريبة في الإسلام؟.

وماذا لو مرت بالأمة الإسلامية فترة زمنية لم تتمكن خلالها من تحقيق انتصارات عسكرية والحصول على الغنائم والفيئ — كما هو حاصل الآن — فهل تتوقف عن إقامة مرافقها ومشروعاتها على اختلاف أنواعها؟ وإذا لم يكن التوقف ممكنا فبأى شئ تمولها؟[1].

وهل أخذ بعض مال الغنى أهون وأيسر وأقل ضرراً أم تعرض أمواله كلها بل نفسه وعرضه وولده للزوال؟.

إذن يمكن القول: إنه من الناحية الشرعية تعتبر الضريبة في ظل أوضاع معينة وفي ضوء ضوابط معنية لا غنى عنها..

وقد بحث العلماء ضوابط فرض الضريبة، ويمكن تناول هذا الموضوع في دراسة للمالية العامة في الإسلام. ويكفي هنا القول إنها لا تفرض إلا

---

(١) الجويني — غياث الامم — ص ١٩٧ وما بعدها دار الدعوة. الاسكندرية .

عند وجود حاجة عامة حقيقية لم تغطها الإيرادات العامة الأخرى، مع الألتزام بالاقتصاد وعدم وجود تبذير أو إسراف. وعند ذلك تفرض بقدر الحاجة فقط[1].

وهناك صلاحيات أمام الحاكم لتنظيمها بما يحقق المستهدف منها. فله أن يزيد فيها على بعض القطاعات وأن يخفضها على بعضها، وإذن فهي أداة من أدوات السياسة المالية.

القروض العامة:

هذه هي إحدى مصادر الايرادات العامة في الدولة الإسلامية، فعندما تعجز الإيرادات العامة الأخرى عن تغطية النفقات العامة فللحاكم أن يقترض. وقد اقترض الرسول ﷺ على بيت مال الزكاة وعلى بيت مال المصالح، ولم تتدخل الشريعة لوضع الاجراءات التفصيلية لعملية الائتمان، من حيث تنظيم حدوثها وتنظيم سدادها، وتركت ذلك للحاكم، ينظمه في ضوء الظروف المحيطة. وأكتفت بوضع الضوابط التي لايجوز الخروج عليها. ومن ذلك وجود حاجة حقيقية للاقتراض وإلا عرضت موارد بيت المال مستقبلا للاهدار في سداد أموال لم يستفد بها المجتمع، ومن ذلك أيضا خضوع القرض العام لكافة قواعد القرض الخاص.

وقد ذهب بعض المعاصرين إلى جواز أن تدفع الدولة لحملة سندات الدين العام بعض الفوائد، تشجيعا لهم على مساعدة الدولة في الحصول على ما يلزمها من أموال. ولكنا لا نرى ذلك، فلم يحدث شئ من هذا في صدر الإسلام، عندما كانت الدولة تلجأ إلى الاقتراض. كما أن الحاكم مثله

---

(١) الغزالي ـــ شفاء الغليل ص ٢٣٥. دار الارشاد بغداد ١ ١٩٧

مثل الأفراد في الالتزام بالأحكام. يقول امام الحرمين: «إن الإمام في التزام أحكام الإسلام كواحد من الأنام ولكن مستناب في تنفيذ الأحكام».

فالحرام هو الحرام سواء وقع من دولة أم من فرد. هذاوللدولة أن تفرض الضرائب على القادرين. وهي غير مستردة أصلا.

ومهما يكن من أمر فإننا نتوقع أن الدولة لن تعتمد اعتماداً كبيراً على سوق الائتمان العام، وذلك لوجود سوق المشاركة التي يمكنها أن تحصل منها على ما تحتاجه من أموال لتمويل المشروعات الإنتاجية، أما مشروعات المرافق التي لا تدر عائدا اقتصاديا فإنها تمول عن طريق إيراد المال العام وكذلك الضرائب[1].

الانفاق العام:

هذا هو الأداة الثانية للسياسة المالية، وحيث أننا قد تعرضنا له في دراستنا لمحددات الدخل القومي فإننا نكتفى هنا بذكر بعض المسائل التي لم نتناولها هنالك.

إن الدولة في الإسلام ليست دولة جباية بقدر ما هي دولة إنفاق.فهى لا تجبى الأموال لمجرد الجباية وإنما تجبيها لتنفقها أو هي مطالبة بالانفاق ومن أجل ذلك تجبى. فالانفاق هو الأصل والأساس. وفي ضرورة الاسراع بانفاق الأموال على المصالح وعدم تكدسها في بيت المال يقول أبو عبيد

---

(١) تقرير مجلس الفكر الإسلامي بشأن الغاء الفائدة من اقتصاد باكستان ترجمة عبد العليم منسى نشر المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي ــ جدة ١٤٠٢هـ.

إن الرسول ﷺ كان إذا جاءه مال غدوة لم ينتصف النهار حتى يقسمه، وإن جاءه عشية لم يبيته حتى يقسمه» [1] وعندما قدمت على عمر أخماس فارس قال: «والله لا يجنها سقف دون السماء حتى أقسمها بين الناس»[2]، ويقول على لعامله: «وليكن نظرك في عمارة الأرض أبلغ من نظرك في استجلاب الخراج فإن الخراج لا يدرك إلا بالعمارة».

مجالات الانفاق العام:

إن مجالات الانفاق العام تتحدد في إطار أهداف السياسة المالية. فإذا استهدفت الساسية المالية حراسة القيم والعقيدة فإن الانفاق العام على دور العلم والعبادة والدعوة الإسلامية يسهم جزئيا في تحقيق هذا الهدف[3].

وإذا استهدفت السياسة المالية حسن استخدام الموارد والطاقات فإن أمام الانفاق العام مجالا للانفاق الاستثمارى أو الانمائي. يقول الفقهاء: «وولى الأمر مأمور بتثمير أموال بيت المال بأى وجه يتيسر له».

ومعلوم أن الاستثمارات تتوقف أساسا على مدى توافر الهياكل الأساسية. وقد قامت الدولة بشق الطرق وتعبيدها وحفر الأنهار وبناء الجسور وغير ذلك.

---

(١) ابو عبيد — الأموال — ص ٢٠٩ مرجع سابق

(٢) ابو يوسف — الخراج — ص ٥٠ مرجع سابق

(٣) للمزيد من التفاصيل انظر د. يوسف إبراهيم — النفقات العامة في الإسلام. دار الكتاب الجامعي — القاهرة، ١٩٨٠.

كذلك فإن الانفاق العام يستهدف تحقيق التوازن الاجتماعي. وفي ذلك يقول عمر رضي الله عنه «أما والله لئن بقيت لأرامل أهل العراق لأدعنهم لايفتقرن إلى أمير بعدى»[1].

وعلى الدولة أن تقوم بوضع سلم للمصالح العامة بادئة بالأهم فالأهم. وقد قدم فقهاء الإسلام اجتهاداتهم في وضع ملامح هذا السلم. ومن ذلك قول ابن قدامة: «يبدأ بجند المسلمين لأنهم أهم المصالح لكونهم يحفظون المسلمين، فيعطون كفايتهم، فما فضل قدم الأهم فالأهم من عمارة الثغور وكفايتها بالأسلحة والكراع ثم الأهم فالأهم من عمارة المساجد والقناطر وإصلاح الطرق وكراء الأنهار وسد بثوقها وأرزاق القضاة والائمة والمؤذنين والفقهاء ونحو ذلك مما للمسلمين فيه نفع»[2].

مدى سلطة الدولة في اجراء تغيير في النفقات العامة:

إذا كانت هناك سلطة للدولة للتدخل في إيراداتها وإحداث ما تراه فيها من تغيير في ضوء المصلحة العامة فلها تلك الصلاحية على مستوى الانفاق العام. وقد أشرنا إلى بعض مظاهر تلك الصلاحية.

ونحن بصدد الحديث عن الإيرادات العامة مثل الزكاة والخراج يقول أبو يوسف: «وللإمام أن يجيز... من بيت المال من كان له غناء في الإسلام، ومن يقوى به على العدو ويعمل في ذلك بالذي يرى أنه خير للمسلمين وأصلح لأمرهم»[3].

---

(١) ابو يوسف ـــ الخراج ص ١١٨ مرجع سابق
(٢) ابن قدامة ـــ المغني جـ ٦ ص ٤١٥ مرجع سابق
(٣) ابو يوسف ـــ الخراج. ص ٦٦. مرجع سابق.

كذلك فقد وجدنا الدولة الإسلامية في زمن الخليفة الأوّل قد استخدمت أسلوب المساواة في العطاء، ولكنها في عهد الخليفة الثاني استخدمت اسلوب تنوع واختلاف العطاء. مما يعنى وجود مجال لتحرك الدولة في الانفاق العام.

وعلينا أن ندرك أن مجالات الانفاق العام إنما هي أبواب للمصالح تتغير درجة أهميتها من ظرف لظرف، وعلى الدولة أن تسير وراء الأهم فالأهم.

ومعنى ذلك وجود قدر من السلطة للدولة لاجراء ما تراه من تغيير في النفقات العامة من حيث المقدار والنوعية والأولوية.

خاتمة

وبعد : هذه مجموعة من الدروس أمليت على طلبة السنة الرابعة من قسم الاقتصاد الإسلامي في مادة الاقتصاد الإسلامي. حاولنا فيها بقدر ما هو متاح لنا من جهد ووقت أن نعرض النظرية الاقتصادية بمنظور إسلامي. ونحن مع إيماننا الكامل بأن هذه الدراسة هي في بداياتها إلا أننا واثقون من أنها تحتوى على الكثير من الإجابات للتساؤلات المطروحة على بساط البحث في الاقتصاد الإسلامي، كما أنها من ناحية أخرى تثير العديد من التساؤلات في القضايا الاقتصادية والتي تحتاج إلى مزيد من البحث والدراسة.

وقد تكشف لنا من خلالها أن للإسلام إجاباته الموضوعية تجاه المشكلات الاقتصادية، كما أن لرجال الفكر الاقتصادي الإسلامي يداً طولى في تكوين وتطوير النظرية الاقتصادية.

وبمزيد من البحث الجاد والدراسة الواعية المخلصة سنتعرف على المزيد والمزيد من ملامح وأبعاد علم الاقتصاد الإسلامي. وصدق الله العظيم إذ يقول : ﴿سنريهم آيٰتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد﴾

وقبل أن ألقي بقلمي عود فأكرر ما سبق ذكرته في المقدمة وفي مواضع شتى من ما قدمته هو رؤيتى لموقف الإسلام من القضايا الاقتصادية ورؤية الإنسان مهما كانت فهي قاصرة، وقد تخفى عليها أشياء كثيرة. وما على الإنسان إلا أن يبذل قصاري جهده فيما يبحثه.

قائمة ببعض المراجع

المراجع الاسلامية

القرآن الكريم

١ ــ ابن حجر ــ فتح الباري شرح صحيح البخاري ــ المطبعة السلفية ــ القاهرة

٢ ــ النووى ــ شرح صحيح مسلم ــ المطبعة المصرية ١٩٢٩

٣ ــ النووي ــ رياض الصالحين ــ مؤسسة مناهل العرفان، بيروت.

٤ ــ الأزميرى ــ حاشية الأزميرى على مرآة الأصول ــ بدون تحديد ناشر

٥ ــ الغزالي ــ المستصفي من علم الأصول ــ دار أحياء التراث العربي ــ بيروت

٦ ــ احياء علوم الدين ــ دار المعرفة بيروت.

٧ ــ الشاطبي ــ الموافقات ــ دار المعرفة بيروت.

٨ ــ الشاطبي ــ الاعتصام ــ المكتبة التجارية الكبرى

٩ ــ القرافي ــ الفروق ــ دار المعرفة بيروت

١٠ ــ الجصاص ــ أحكام القرآن ــ دار الكتاب العربي

١١ ــ ابن العربي ــ أحكام القرآن ــ مكتبة عيسى الحلبي

١٢ ــ محمد بن الحسن ــ الكسب ــ نشر عبد الهادي حرصوني ــ دمشق ــ الطبعة الأولى بتحقيق د. سهيل زكار

١٣ ــ ابو عبيد ــ الأموال ــ مكتبة الكليات الأزهرية.

١٤ ــ ابو يوسف ــ الخراج ــ المكتبة السلفية
١٥ ــ ابن رجب ــ الاستخراج لأحكام الخراج ــ دار المعرفة بيروت
١٦ ــ سحنون ــ المدونة ــ دار صادر بيروت
١٧ ــ الباجي ــ المنتقي شرح الموطأ. مكتبة الكليات الازهرية ١٩٦٨
١٨ ــ ابن رشد ــ بداية المجتهد ونهاية المقتصد. مكتبة الحلبي.
١٩ ــ الحطاب ــ مواهب الجليل. مكتبة النجاح ــ ليبيا.
٢٠ ــ الكاساني ــ بدائع الصنائع. نشر زكريا يوسف
٢١ ــ ابن عابدين ــ رد المحتار على الدار المختار« حاشية ابن عابدين» مكتبة الحلبي
٢٢ ــ ابن عابدين ــ مجموعة رسائل ابن عابدين. دار احياء التراث العربي
٢٣ ــ النووى ــ المجموع ــ المكتبة السلفية. المدينة المنورة
٢٤ ــ ابن قدامة ــ المغني ــ مكتبة الرياض الحديثة
٢٥ ــ ابن حزم ــ المحلي ــ مكتبة الجمهورية العربية ــ القاهرة.
٢٦ ــ ابن تيمية ــ الحسبة ــ دار الكاتب العربي
٢٧ ــ ابن تيمية ــ القواعد الفقهية النورانية ــ مطبعة السنة المحمدية ــ القاهرة ١٩٥١
٢٨ ــ ابن القيم ــ اعلام الموقعين . مكتبة الكليات الأزهرية
٢٩ ــ ابن الكليات الأزهرية
٢٩ ــ ابن القيم ــ الطرق الحكيمة ــ المؤسسة العربية للطباعة والنشر ـالقاهرة
٣٠ ــ ابن القيم ــ اغاثة اللهفان ــ مكتبة الرياض الحديثة
٣١ ــ ابن القيم ــ أحكام أهل الذمة ــ مطبعة جامعة دمشق ١٩٦١
٣٢ ــ الماوردي ــ الأحكام السلطانية ــ عيسى الحلبي

٣٣ ـــ ابن خلدون ـــ مقدمة أبن خلدون ـــ دار أحياء التراث العربي
٣٤ ـــ البلاذري ـــ فتوح البلدان ـــ طبعة ليدن
٣٥ ـــ الاستاذ محمد باقر الصدر ـــ أقتصادنا ـــ دار الفكر
٣٦ ـــ د. محمد منذر قحف ـــ الاقتصاد الإسلامي ـــ دار القلم. الكويت
٣٧ ـــ د. محمد شوقي الفنجري ـــ المذهب الاقتصادي في الاسلام ـــ دار عكاظ ـــ الرياض
ـــ نحو اقتصاد إسلامي دار عكاظ
٣٨ ـــ د. رفعت العوضي ـــ منهج الادخار والاستثمار في الاقتصاد الإسلامي ـــ «مطبوعات الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية
٣٩ ـــ د. أحمد صفي الدين عوض ـــ بحوث في الاقتصاد الاسلامي . نشر وزارة الأوقاف ـــ الخرطوم
٤٠ ـــ د. عبد الهادي النجار ـــ الإسلام والاقتصاد ـــ عالم المعرفة. الكويت ١٩٨٣
٤١ ـــ د. محمد رواسي قلعة جي «موسوعة فقه عمر بن الخطاب» مكتبة الفلاح. الكويت ١٩٨١
٤٢ ـــ د. محمد أنس الزرقا ـــ صياغة إسلامية لجوانب من دالة المصلحة الاجتماعية «الاقتصاد الإسلامي» المركز العالمي لابحاث الاقتصاد الإسلامي ١٩٨٠
٤٣ ـــ د. مختار متولي « التوازن العام والسياسات الاقتصادية الكلية في اقتصاد إسلامي ـــ مجلة ابحاث الاقتصادالإسلامي ـــ العدد الأول. المركز العالمي لابحاث الاقتصاد الإسلامي . جدة.
٤٤ ـــ د. شوقي دنيا ـــ الإسلام والتنمية الاقتصادية ـــ دار الفكر العربي القاهرة ١٩٧٩

ـــ تمويل التنمية في الاقتصاد الإسلامي ـــ رسالة دكتوراه ـــ كلية التجارة ـــ جامعة الأزهر.
ـــ من أعلام الاقتصاد الإسلامي . ابو حامد الغزالي. بحث مقدم لندوة الاقتصاد الإسلامي المنعقدة في عمان في فبراير ١٩٨٣
ـــ من اعلام الاقتصاد الإسلامي ـــ جعفر الدشقي ـــ بحث منشور بمجلة أضواء الشريعة العدد الثاني عشر ـــ كلية الشريعة ـــ الرياص.

٤٥ ـــ د. محمد عارف ـــ السياسات النقدية في الاقتصاد الإسلامي ـــ من منشورات المركز العالمي لابحاث الاقتصاد الاسلامي جدة

The concept of an Islamic Economy and Fiscal Economics of Islamic,Selected Papers, international Center for Research in Islamic Economics, Jeddah: 1982.

٤٦ ـــ د. محمد عبد المنان ـــ الاقتصاد الإسلامي بين النظرية والتطبيق ترجمة د. منصور التركي. نشر المكتب المصري الحديث

Islamic Perspective on maeket Prices and Allocation):
(Scarcity, Choice and opportunity cost: Their Dimenision in Islamic Economices)
International Center for Researh in Islamic Economics; Jeddah.

٤٧ ـــ M.N. siddiqi (Some aspects of the Isamic Economy) Dilhi : 1972
(Muslim Ecomomic Theinking) International center for Research in Islamic Economics, Jeddah.

٤٨ ــ د. معبد الجارحي ــ نحو نظام نقدى ومالي إسلامي. من منشورات المركز العالمي لابحاث الاقتصاد الإسلامي جدة.
٤٩ ــ حسين غانم «سلوك المستهلك بين الإسلام والفكر الوضعي مجلة الاقتصاد الإسلامي العدد ٢٤ دبي
٥٠ ــ د. يوسف أبراهيم ــ النفقات العامة في الإسلام» ــ نشر دار الكتاب الجامعى ــ القاهرة.
٥١ ــ د. عبد المنعم عفر ــ السياسات الاقتصادية في الإسلام ــ نشر الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية
٥٢ ــ د. ابو بكر متولي، د. شوقي شحاتة «اقتصاديات النقود في إطار الفكر الإسلامي، مكتبة وهبة القاهرة ١٤٠٣
٥٣ ــ امام الحرمين الجوينى «غياث الأمم في التياث الظلم» دار الدعوة. الاسكندرية.

مراجع فى الاقتصاد الوضعى

1 - Keynes I.M. (The general theory of Emloymenent, Interest and Money) (London Macmillan & Co LTD, 1964)

2 - Marshal A. Principles of Economics (London: Macmillon press,1977)

3 - Peterson W.C. Income, Employment and Economic Growth (New York, W.W.NOR TON & Company,1978.

4 - Lipsey & Steiner Ceconomics (Harper & Row,) New York:1969.

5 - Lynn R.A,(Basic Economic principles) Mrhtpe - Hill Book Company, 1980.

6 - Robbins L. An Essay on the nature and significance of Economic Scince (London: 1949)

7 - Weber M. The theory of Social and Economic Orgnization (London: Macmillan limited, 1965).

8 - Wicksell K. (Lectures on Political Economy) London: 1961.

٩ — فرانسيس مورلابيه «صناعة الجوع: خرافة الندرة» ترجمة أحمد حسان. عالم المعرفة — الكويت ١٩٨٣

١٠ — دنييس غابور «الخروج من عصر التبذير» ترجمة عيسى عصفور. وزارة الثقافة. دمشق ١٩٨٢

١١ — محبوب الحق «ستار الفقر» ترجمة أحمد فؤاد بليغ الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٢ — د. أحمد جامع «النظرية الأقتصادية» ج٢ — دار النهضة العربية ١٩٧٦

١٣ — بنت هانسن مشاكل التضخم في البلاد الصغيرة — ترجمة د. صلاح الصيرفي. معهد الدراسات المصرفية — القاهرة

١٤ — د. رفعت المحجوب «الأقتصاد السياسي» دار النهضة العربية ١٩٧٩

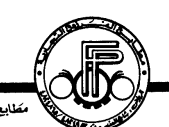
١٥ ــ د. محمد دويدار «دروس في الاقتصاد النقدي» دار الجامعات المصرية
١٦ ــ د. إسماعيل صبري عبد الله «نحو نظام اقتصاد عالمي جديد» الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٧
١٧ ــ د. جلال أمين «خرافة الحاجات غير المحدودة» مجلة العربي مارس ١٩٨٢، «تنمية أم تبعية اقتصادية وثقافية» مجلة مصر المعاصرة أكتوبر ١٩٧٦

المحتويات

الموضوع **الصفحة**

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة



مطابع الفرزدق التجارية - الرياض المعتذر ٤٨٢٤٩٨٣/٤٨٢٤٨٦٥